حمّادي المسعودي

سلسلة أطروحات

الحكايات العجيبة في رحلة ابن بطوطة

منشورات
كلية الآداب
والعلوم الانسانية
بالقيروان

إهداء ٢٠١٠

الاستاذ الدكتور / خالد عزب

جمهورية مصر العربية

حمّادي المسعودي

الحكايات العجيبة في رحلة ابن بطوطة

سلسلة

أطروحات

منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان

هــــذا الكتاب هو في الأصل عمل أُنْجِزَ لنيل شهادة التعمّق في البحث بإشراف الأستاذ محمود طرشونة. وقد ناقشته لجنة متكوّنة من الأساتذة المـــرحوم صـــالح المغيربي رئيسا، وجمعة شيخة عضوا، ومحمود طرشونة مشرفا، في جوان 1987.

فجـــزيل الشكر إلى جميع من أسهم في إنجاز هذا البحث وإخراجه إلى النور.

التصفيف الالكتروني

المطبعة الرسميّة للجمهوريّة التونسيّة

تصميم الغلاف

محمد الصحبي العلاني

المقدمـــة

1) **تقديم البحث**

- حوافزه
- بناؤه
- منهجه

2) **التعريف بابن بطوطة وبرحلته**

- ابن بطوطة
- رحلته

اعتنى الباحثون قُدامى ومحدثين في الشرق والغرب برحلة ابن بطوطة. ويبدو أنّ هذا الاعتناء قد جاء متأخّرا نسبيّا، ذلك أنّ أول من اهتم بها البيلوني في القرن السابع عشر الميلادي، أي بعد تدوين «الرحلة» بثلاثة قرون تقريبا. وقد عمد البيلوني إلى إعداد نسخة مختصرة من «الرحلة» أطلق عليها اسم «المنتقى من رحلة ابن بطوطة الطنجي الأندلسي». ولن يكون هذا الاهتمام ذا شأن إلاّ في القرنين التاسع عشر والعشرين حيث تناول بعض الباحثين «الرحلة» بالدراسة. على أن هذه الاهتمامات ولئن اختلفت مشاربها وغاياتها، وتباينت مناهجها قديما وحديثا، شرقا وغربا، فإنّه يمكن أن نصنّفها الى ثلاثة أصناف :

1 ـ الترجمة : نُقلت «الرحلة» الى العديد من لغات العالم، وكانت هذه الترجمة إمّا نقلا تامّا لنص «الرحلة» وإمّا نقلا لبعض الأجزاء منها. فقد نُقلت كاملة الى اللغة الفرنسية (1853 ـ 1858) وإلى اللغة التركية (1897 ـ 1901)، والى اللغة الايطالية (1961). وفي السنة نفسها نقلت الى اللغة المجرية، واهتم المستشرق هاملتون جب Hamilton Gibb بالرحلة فنشر لها مختصرا باللغة الانقليزية سنة 1929، وشرَعَ منذ سنة 1958 في ترجمة كاملة للرحلة ظهر منها بعض الأجزاء، ونُقِلَ الجزء الخاص بالهند والصين الى اللغة الألمانية سنة 1912. أمّا اللغة اللاّتينية فقد تناولت بعض المقتطفات من «الرحلة» (1818) جاءت تحت عناوين «الرحلة الفارسية» و«الرحلة المديفية» و«الرحلة الإفريقية»[1].

وتتصدّر الترجمة الفرنسية التي قام بها ديفريمري Defrémery وسانقينتّي Sanguinetti والترجمة الانقليزية التي قام بها جب Gibb هذه

(1) نقل المستشرق أبتز Aptez الجزء المتعلق بجولات ابن بطوطة في ساحل المليبار سنة 1819، ونشر المستشرق الانقليزي صمونيل لي S. Lée مختصر البيلوني باللغة الانقليزية سنة 1829، ونشر المستشرقان دي سلان ودي لوريان فصولا من الرحلة ونشراها في المجلة الاسيوية J Asiatique (1843 ـ 1847). ويذكر الدكتور شاكر خصباك أنّه قد نُشرت مؤخرا ترجمة موجزة للرحلة باللغة اليابانية «وتُعَدّ عنها في الوقت الحاضر ترجمات الى اللغات الروسية والبولونية والبرتغالية». (شاكر خصباك : ابن بطوطة ورحلته، مطبعة الآداب، النجف الاشرف 1971 ص15).

المحاولات في النقل من حيث الأهمّية لِمَا يوجد فيها من مقدمات تحليلية للرحلة وتعاليق وتصويبات وهوامش وخرائط (في الترجمة الانقليزية).

2 ـ التعريف بالرحلة وبصاحبها واختيار مقتطفات من هذا الأثر، تبرز أهمّ مراحل «الرحلة» في الشرق الإسلامي والهند والصين والبلاد الافريقية. وقد تناول هذا النوع من الدراسات ابن بطوطة باعتباره أحد الرحّالين أو الجغرافيين العرب. ويمكن أن نذكر في هذا الصنف الكتب التي تتحدث عن الجغرافيا والرحلات في التراث العربي مثل مؤلفات نقولا زيادة [2]، وأحمد أبي سعد [3] وكراتشكوفسكي [4] وشوقي ضيف [5]، وشاكر خصباك [6]. وقد يكتفي هذا النوع من الدراسات بالتعريف بالرحلة وبصاحبها دون الالتجاء الى اختيار المقتطفات مثلما هو الشأن بالنسبة الى

---

(2) نقولا زيادة : الجغرافية والرحلات عند العرب. دار الكتاب اللبناني. بيروت 1962 ـ 276 ص. (الكتاب مقسّم الى قسمين، يتناول القسم الأول «العرب والجغرافيا»، والقسم الثاني «أدب الرحلات عند العرب»، وجاء التعريف بابن بطوطة وبرحلته في القسم الثاني من ص 187 الى ص 194 بعنوان «شيخ الرحالين ـ ابن بطوطة»).

(3) احمد أبو سعد : أدب الرحلات وتطوره في الأدب العربي بيروت 1961 ـ 288 ص (الكتاب مقسّم الى فصول حسب الحقب الزمنيّة من العصر الجاهلي الى العصر الحديث، عرّف بابن بطوطة وبرحلته من ص 174 الى ص 218. في الكتاب تركيز على المقتطفات من الرحلة).

(4) كراتشكوفسكي : تاريخ الأدب الجغرافي العربي. تعريب صلاح الدين عثمان هاشم، مراجعة ايغور بلياف. القاهرة. لجنة التأليف والترجمة والنشر 1957. (الكتاب في جزأين، 976 ص. تناول فيه المؤلّف أعلام الجغرافيا في الحضارة العربية، وذكر ابن بطوطة في الفصل الخامس عشر تحت عنوان «موسوعات عصر المماليك : أسفار ابن بطوطة، من ص 421 الى صفحة 433 من الجزء الأول.

(5) شوقي ضيف : الرحلات سلسلة فنون الأدب (الفن القصصي)، الطبعة 2. دار المعارف بمصر 1969 ـ 125 ص. (في الكتاب تعريف ببعض الرّحّالين العرب القدامى من بينهم ابن بطوطة من ص 95 الى ص122).

(6) شاكر خصباك : كتابات مضيئة في التراث الجغرافي العربي. مطبعة دار السلام، بغداد 1979 ـ 303 ص (تناول المؤلّف اعلام الجغرافيا في التراث العربي بداية من اليعقوبي الى ابن بطوطة الذي خصّص له حوالي الصفحتين من ص 274 الى ص 276).

كتيّب الدكتور محمد محمود الصياد «رحلة ابن بطوطة»[7]، ومقال محمد عبد الله عنان بعنوان «ابن بطوطة الطنجي أعظم الرّحل في العصور الوسطى»[8].

3 ـ الدراسات المطوّلة التي تتناول «الرحلة» بالتحليل، اقتفى أصحابها آثار ابن بطوطة وتنقّلاته في بلدان العالم القديم. ووقفوا عند الكثير من الفوائد الجغرافية والتاريخية والاجتماعيّة والاقتصادية والسياسية، شأن كلّ من الدكتور شاكر خصباك في كتابه «ابن بطوطة ورحلته»[9] والدكتور محمود الشرقاوي في مؤلفه «رحلة مع ابن بطوطة من طنجة الى الصين والأندلس وافريقيا»[10] وقد ذكر الأول الغاية من بحثه فقال : «أمّا دراستنا هذه فقد هَدَفَتْ الى تقييم «الرحلة» وصاحبها تقييما موضوعيا جديدا، وذلك مساهمة منها (يعني الدراسة) في خدمة تراثنا الحضاري. وقد اهتممنا بشكل خاصّ بالجانب الجغرافي من «الرحلة» ـ بشقّيْهَا الطبيعي والبشري ـ بالرغم من أنّ «الرحلة» ذات أهمية أكبر لدارسي التاريخ والانتروبولوجيا»[11] وقد ذكر أنّ «الرحلة» تحتوي على عدد هائل من الحكايات التي من شأنها أن تدخل الرّيب على الجانب الجغرافي في هذا الأثر. أمّا الدكتور محمود الشرقاوي فيُعَدُّ مؤلّفه أطولَ أثر كُتِبَ حول «رحلة ابن بطوطة». وقد توقّف عند الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية في كلّ بلد زاره ابن بطوطة بالاعتماد أساسا على ما

---

(7) محمد محمود الصياد : رحلة ابن بطوطة. سلسلة خلاصة أمهات الكتب. منشورات دار المعارف للطباعة والنشر والتوزيع. سوسة. تونس. نوفمبر 1985 ـ 63 ص.

(8) محمد عبد الله عنان : ابن بطوطة الطنجي أعظم الرّحّل في العصور الوسطى. مجلة العربي الكويتية العدد 270. ماي 1981 من ص 106 الى ص 110.

(9) شاكر خصباك : ابن بطوطة ورحلته. مطبعة الآداب. النجف ـ الاشرف 1971 ـ 297 ص.

(10) محمود الشرقاوي : رحلة مع ابن بطوطة من طنجة الى الصين والأندلس وافريقيا. مطبعة الانقلو المصرية 1968 ـ 410 ص. وسنذكر هذا المرجع بعنوان «رحلة مع ابن بطوطة ..» نظرا لطوله.

(11) شاكر خصباك : ابن بطوطة ورحلته ص 16.

جاء في «الرحلة» متّبعا تنقلات أبي عبد الله في رحلاته الثلاث. وقد ذكر الشرقاوي مضمون كتابه هذا في مقدّمته عندما قال : «وقد أبرزت في كتابي هذا : (رحلة مع ابن بطوطة من طنجة الى الصين والأندلس وافريقيا) مظاهر الحياة الاجتماعية للناس يومذاك في جميع هذه البلاد، ومظاهر حضارتهم والروابط التي كانت تقوم بينهم وأثر بلادنا العربية فيها».[12]. فالكتاب لا يركّز على قضيّة بعينها بقدر ما ينزع نزعة شمولية. ويندر أن يجد القارئ دراسة تناولت قضية معينة في «الرحلة».

ومن الملاحظ أن هذه الدراسات التي أُلّفت حول «رحلة ابن بطوطة» لا يخلو أيٌّ منها ـ مهما كان نوعه ـ من ذِكرٍ لِمَا يُوجد في كتاب أبي عبد الله من حكايات نُعِتَت عادة بالقصة أو الحكاية أو الخرافة أو الأسطورة أو النادرة أو الطرفة. وهذا أمر هام بالنسبة الى دراستنا لأنّه يدلّ على منزلة هذا العنصر في «الرحلة»، فلولا أهميته وكثافتُه لَمَا أُشير اليه. وقد كانت مواقف الباحثين من عنصر الحكايات في مؤلّف ابن بطوطة متباينة : فبعضهم عَدَّهُ من باب الترّهات والسّخافات التي جاءت لتثقل الكتاب وتنقص من قيمته بمقارنتها بما جاء في «الرحلة» من معلومات غزيرة مفيدة، لذلك اعتبرت عند هذا الصنف من النقاد بمثابة سقط المتاع الذي لا تُرْجَى منه فائدة. وهناك صنف ثان نظر في هذه المادة بشيء من التروّي والموضوعية، فلاحظ تراكمها في الكتاب وما يمكن أن تفرزه من فوائد في دراسة المجتمعات لأنّها «تُعْطِي صُوَرًا للمجتمع الذي عاش فيه ابن بطوطة»[13]، وفي الدراسات الأدبية لأنّ «الرحلة» كتاب أدبي قيّم غنيّ بالحكايات الممتعة والعبر النافذة»[14] لكن هل يمكن أن نقول إنّ الحكايات قد حظيت بدراسة مستقلّة أو حتى بفصل يعتني بهذا الجانب في «رحلة أبي عبد الله» ؟

---

(12) محمود الشرقاوي : رحلة مع ابن بطوطة ... المقدمة.

(13) محمد محمود الصياد : رحلة ابن بطوطة ص 57.

(14) شاكر خصباك : ابن بطوطة ورحلته ص 292.

إنّ جميع الدراسات التي قام بها أصحابها حول «الرحلة» لم تتجاوز حدّ الإشارة الى وجود عدد كبير من الحكايات في أثر ابن بطوطة. وقد أكّدت أغلبُ الدراسات على أنّ الحكايات تمثّل نقيصة في الكتاب، لذلك دعا بعض الباحثين الى ضرور «استخلاص معلوماتهاالقيّمة من بين ركام حكاياتها المهلهلة»[15]. وقد هدفت جميع هذه الدراسات الى إبراز العلامات الجغرافية والتاريخية في «الرحلة» دون التعرّض الى الموضوع الذي سنهتمّ به إذ لا نعثر في هذه الدراسات على أيّ بحث تناول الحكايات أو «الحكايات العجيبة»، وهو عامل مشجّع للقيام بهذا البحث لتقييم هذا الجانب في مؤلّف ابن بطوطة وإبراز مدى إصابة الباحثين الذين حكموا عليه بانعدام الجدوى.

وهناك عامل ثان يجعلنا نُقْبل على دراسة «الحكايات العجيبة». هذا العامل يعود الى منزلة التراث العربي في الدراسات الحديثة. فنحن نلاحظ أنّ الرجوع الى هذه الثروة المعرفية يتزايد يوما فيومًا لإبراز الجوانب المضيئة فيها، خاصّة إذا كان الأمر يتعلّق بخاصّية من خصائص الأدب العربي الأصيلة، ونعني بها الحكاية. فلا أحد يمكنه أن ينكر مكانة هذا الجنس الأدبي في التراث العربي، بل لعلّنا لن نكون من المبالغين إذا ذهبنا الى أنّ التراث العربي يزخر برصيد ضخم من الحكايات التي هي في حاجة الى الاهتمام والدراسة لإبرازها وتحديد عناصرها باعتبارها جنسا أدبيّا أصيلا سابقا للرواية في الأدب العربي.

ويمكن أن نضيف الى هذين السببين الموضوعيين سببا ذاتيّا ثالثا يكمن في ميلنا الى هذا النّوع من الأدب الذي يحمل بين طيّاته، الى جانب النكتة الطريفة والنادرة اللطيفة والأعاجيب المدهشة حياة مجتمعات مختلفة وبيئات متباينة عبر مسافات المكان وأبعاد الزّمان، فتودّ النّفس أن تعيش في عالم هذه الحكايات عن طريق ما تجمّع في أدب الرحلات من عجائب وغرائب تشدّ القارئ إليها شدّا. وطرافة هذا الجانب في «الرحلة»

(15) المرجع السابق ص 16.

أنّه محمّل موقفا أو مواقف من الفرد والمجموعة والكون رغم الجانب المرح أو المُضْحك فيه أحيانا. إنّه يرشح بما يمكن أن يفيد أولئك الدارسين الذين تجاهلوه فأهملوه باعتباره يندرج ضمن «خرافات الصّبيان» أو «أساطير الأوّلين» التي لا تفيد الباحث في الحقل المعرفي عندما يُقْبل على دراسة «الرحلة» من جانبيها التاريخيّ والجغرافيّ. فهل لا يمكن أن تضيف «الحكايات العجيبة» ما من شأنه أن يُعيد الى هذا الأثر الاعتبار في الميدان المعرفي ؟

إنّ هذه الحكايات ذات بُعْدَيْن على الأقل : بُعد أدبيّ فنّيّ بما يتوفّر فيها من خصائص، وبُعْد معرفيّ بما تشتمل عليه من حقائق لا بدّ من الوقوف عندها وإبرازها الى جانب المعلومات الجغرافية والتاريخية التي وقف عندها الدارسون كثيرا.

بيد أنّ هذه الدّراسة، ولئن كانت مغرية ومحبّبة الى النّفس فإنّها لا تخلو من صعوبات لعلّ أبرزها يتمثّل في انعدام المراجع حول هذا الموضوع. فنحن لا نعثر على مؤلّف تناول «الحكايات العجيبة» في «رحلة ابن بطوطة» أو في غيرها من الآثار العربية الأخرى، وهو أمر يدعو الى التعويل على ما يبذله الدارس من جهد لاستخراج مادّة بحثه من ناحية، ويقتضي العودة الى ما كُتِبَ حول العجائب والحكايات في اللغات الأخرى من ناحية ثانية. وأثناء عودتنا الى بعض المراجع اعترضتنا صعوبة ثانية ليس من السهل الخروج منها لولا التأنّي وإعادة القراءة والتحرّي. إنّها تتمثّل في تعريف «العجب» و«العجيب». فمفهوم هذه المادة قد يختلف في المرجع الواحد مثلما هو الشأن بالنّسبة الى كتاب «الغريب والعجيب في الإسلام في القرون الوسطى»[16]، لمجموعة من الباحثين. فقد لاحظنا أن معنى هذه المادة يختلف من عصر الى عصر، ومن فضاء إلى فضاء،

---

(16) الغريب والعجيب في الاسلام في القرون الوسطى (مجموعة من الباحثين) L'Etrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval. Paris 1978. ونظرا لطول عنوان هذا الكتاب سنذكره مختصرا بـ «الغريب والعجيب ...»

وأحيانا من شخص الى آخر[17]. وهذا الاختلاف في التعريف لم يكن ليسهّل علينا ما نطمح اليه من تعريف دقيق لأحد عناصر بحثنا. وقد حاولنا التغلّب على هذا الإشكال عن طريق إحصائية قمنا بها حول أمثلة العجائب التي ذكرها ابن بطوطة في رحلته، لنصل بعد ذلك الى معنى العجب عنده، ثم ربطنا هذا المفهوم بدلالة العجب في القرون الوسطى لنبرز مفهوما شاملا لهذه المادة، ثم اعتمدنا على هذا المعنى لاستخراج «الحكايات العجيبة» من «الرحلة»[18]، بعد أن قدّمنا هذا الأثر وصاحبه إيمانا منّا بأهمّية هذه المرحلة من البحث لِمَا تَحْويه ترجمة ابن بطوطة والتعريف برحلته من عناصر يمكن أن تفيدنا في إبراز شخصية باثّ «الحكايات العجيبة» عندما نتعرّض الى دلالة هذه الحكايات على راويها. ثمّ عرضنا «الحكايات العجيبة» على القارئ حكاية حكاية حتى تكون حاضرة أمامه ماثلة بأحداثها وبعناصر العجب فيها. ولم نكتف بهذه المرحلة من تقديم هذه الحكايات ظنّا منّا بأنّ هذا التحليل قد لا يفي بالحاجة الى الاطّلاع الكامل على نص الحكايات فعمدنا الى استخراجها حكاية حكاية في ملحق مستقلّ عن هذه الدراسة علّنا نسهّل على القارئ مشقة العودة الى «الرحلة». وقد تبيّن لنا أنّ استخراج هذه الحكايات ليس بالأمر الهيّن نظرا لضخامة حجم «الرحلة» من ناحية، ولتوزيع «الحكايات العجيبة» فيها من ناحية ثانية. وقد اعتمدنا في إثباتها في هذا الملحق على ورودها في الأثر دون أيّ تدخّل منّا في ترتيبها، فلم نقسّمها مثلا حسب أصنافها الأدبيّة (أسطورة، خرافة، حكاية واقعية ...) ولا حسب الأصول التي تنتمي اليها (شرقية إسلاميّة، هندية، سُودّانية ...) رغم يُسْر القيام بمثل هذا التبويب. وقد اتّخذنا هذه الحكايات منطلقا لدراستها من حيث هيكلها وأسلوبها وأصنافها الأدبية وما تحمله بنيتها من دلالات يمكن أن تكون ثرية

---

(17) انظر في المرجع السابق تعريف تروبو Troupeau للعجب ص 159 وتعريف اندري ميكال A. Miquel ص 82 وتعريف لوقوف Legoff ص 66.

(18) سنبيّن في الفصل الأول من هذه الدراسة الأسباب التي جعلتنا نتبنّى هذا المفهوم للعجيب دون سواه.

في حقول معرفية مختلفة، وذلك بالنظر في أبعادها الاجتماعية والسياسية والفكرية، فتكون «الحكايات العجيبة» بذلك قد اهتمّت بحلقة مفقودة في «الرحلة» كانت قد أهملتها الدراسات السابقة، وعدّلت بعض الآراء التي نظرت الى هذا الجانب على أنّه يُغْرِق «الرحلة» في دنيا الأوهام وشطحات الخيال. ولا يمكن أن يفيد الدارس بشيء. إنّنا نعتقد أن الحكايات بصفة عامّة، والحكايات العجيبة» بصفة خاصّة لها وظائفها في «رحلة» أبي عبد الله، ونرى أنّ هذه الوظائف لا تقلّ قيمة عن غيرها من بقية المقاطع الأخرى في هذا الأثر الذي جاء يحمل اسم «تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار». فهي معبّرة عن الباثّ والمتقبّل فردا ومجموعة بشرية. وقد حاولنا إبراز مختلف هذه الوظائف.

ثمّ لمّا تبيّن لنا أنّ التوزيع الجغرافي «للحكايات العجيبة» لا يمكن أن يفي بمقصودنا من إعادة الكثير من الحكايات الى أصولها الشرقية الإسلامية والهندية والصينية والافريقية رأينا من الواجب أن نبحث عن أصل هذه الحكايات معتمدين في ذلك على مقاييس رأينا أنّها يمكن أن تبلغنا مرادنا من نسبة هذه «الحكايات العجيبة» الى المجتمعات التي أنشأتها إنشاءً أو ساهمت في خلق بعض أجزائها عن طريق الإضافات التي شاركت بها في تكوين الحكاية، فكانت لنا حكايات شرقية إسلامية وأخرى هندية. إلاّ أنّ الحكايات ذات الأصل الصيني والافريقي جاء عددها قليلا. وسنبيّن علّة نَدْرَة «الحكايات العجيبة» في بعض البلدان وكثرتها في البعض الآخر.

ولمّا كانت «الحكايات العجيبة» في «الرحلة» تحمل بعض سمات التراث العربي حاولنا أن نبحث عن العلاقة التي يمكن أن توجد بين هذه الحكايات وهذا الموروث، فوقفنا عند نقاط اللقاء بين «الحكايات العجيبة» وبعض الآثار مثل كتاب «ألف ليلة وليلة» في الأدب الشعبي، وكتاب «كليلة ودمنة» لعبد الله بن المقفع، وحكايات «البخلاء» للجاحظ، والقصص القرآني عَلّنا نتبيّن مصادر هذه الحكايات وأصولها متوخّين في كلّ ذلك منهجية حرصنا على أن تكون واضحة.

إنّ المناهج التي تناولت الحكاية بالبحث تنوّعت تنوّع الحكايات، وتباينت تباين دلالاتها عبر حقب زمنية مختلفة وضمن أُطرٍ مكانية متباعدة. وقد رُكّزت هذه الدراسات أساسا على الحكايات الشعبية. وهذه المناهج على تعدّدها يمكن حصرها في الأقسام التالية :

1 ـ منهج رام أصحابُهُ من خلال تطبيقه على الحكايات المدروسة معرفة أصول هذا الأثر ومصادره، فراحوا يبحثون عن جذور الحكايات في بقاع مختلفة، فقارنوا الحكايات بعضها ببعض ليثبتوا في النهاية أن الحكاية تنتمي في الأصل الى بلاد الهند، وعن الهند أخذت أمصار أخرى الحكايات، فنسج الصّينيّون والفرس والعرب والأروبّيون حكاياتهم على منوالها. وقد فسّر الباحثون التشابه الموجود بين بعض الحكايات التي لا تنتمي الى الأصل الواحد بهجرة الحكايات من بلد الى آخر. وممّا تجدر ملاحظته في هذا الشأن أن هجرة الحكايات الشعبية كانت مُيسّرة عبر قنوات مختلفة عن طريق المعاملات التجارية خاصة. فالحكاية الشعبية تبدو هجرتها أيْسَرَ من هجرة الحكايات التي نعثر عليها في الأدب الرسمي، ذلك أن هذا الأدب المدوّن يعسر الإلمام به ويتطلب نقله من بلد الى آخر شخصا مختصا ليرويه أو ليخلق نظيره. أمّا الحكاية الشعبية فيكفي أن ينتقل أي شخص من مكان الى مكان آخر ويرويها على عدد معيّن من الناس فتتناقلها الألسن وتنتشر بسهولة وبسرعة.

ويعمد أصحاب هذا المنهج ـ بعد إثبات أصول الحكايات ـ الى النظر في مضمونها، وقد انقسموا الى قسمين :

أ ـ صنف اعتبر «الحكاية بقايا لأساطير قديمة ورموزا عقائدية يمكن فكُّها لأنّها تتعلّق بمعتقدات بدائية تتمثّل في عبادة بعض القوى الطبيعية كالكواكب والجبال والأنهار وما الى ذلك»[19].

ب ـ وصنف «حاول (...) البحث عن هذه المعتقدات ومعرفة تقاليد المجتمعات البدائية اعتمادا على الأساطير والحكايات»[20].

---

(19) محمود طرشونة : مقدمة مائة ليلة وليلة. الدار العربية للكتاب 1979 ص 14.

(20) المرجع السابق نفس الصفحة.

2 ـ وقد رام أصحاب المنهج الثاني من خلال دراستهم للحكايات البحث في نفسيات الأفراد والشعوب وما يمكن أن تُفرزه الحكايات من دلالات عن شعور الأفراد والجماعات ولا شعورهم، وعن عُقدهم النفسية وحياتهم الجنسية باعتبار «البنية الأدبية خطابا مُقنَّعًا ومعقّدا للاّشعور»[21]. وينتمي أصحاب هذا المنهج الى مدرسة التحليل النفسي التي تنطلق من سيموند فرويد S.Freud وأتباعه.

3 ـ أمّا أصحاب مدرسة التحليل الاجتماعي فقد ذهبوا الى اعتبار الحكايات الدوالّ تحمل مدلولات حول البُنَى الاجتماعية التي أنْتَجَتْها أو نشأ فيها النص من منطلق «تطابق البنية الأدبية والبنية الاجتماعية المولّدة لها»[22]. فلم يبحثوا في أصول الحكايات ولا في جذورها، ولم يطرحوا قضية هجرتها من بلد الى بلد، لأنّ مثل هذه الاهتمامات غير ذات بال بالنسبة اليهم.

4 ـ ويأتي بعد ذلك أصحاب المنهجية الشكلية وهم على فرعين :

أ ـ فرع ينطلق من دراسة فلاد مير بروب V. Propp [23]. وقد كان همّ أصحاب هذا الاتّجاه استنباط جملة الأجهزة الشكلانية التي تتكوّن منها بنية الحكاية. وقد توصّل بروب Propp الى ضبط مختلف الوظائف التي يمكن أن توجد في جميع الحكايات على اختلافها،، فرأى أنّها لا تتجاوز إحدى وثلاثين وظيفة[24]. وتجدر الإشارة هنا الى أن الوظيفة عند بروب تعني «عمل الفاعل معرّفا من حيث معناه في سير الحكاية»[25]. وقد تبنّى هذا المنهج الشكليون الروس والتشيكيون منذ مطلع القرن

---

(21) سمير المرزوقي وجميل شاكر : مدخل الى نظرية القصة. الدار التونسية للنشر 1985، ص 18.

(22) المرجع السابق نفس الصفحة.

(23) V Propp Morphologie du Conte E Poétique/Seuil

(24) انظر المرجع السابق ص 36 وما بعدها.

(25) مدخل الى نظرية القصة ص 24.

العشرين[26]. إلاّ أنّ لهذه المدرسة النقدية معارضين «إذ كثيرا ما يُعاب على هذه المنهجية تعاملها مع قوالب هيكلية تُطبّقها على نصوص شديدة الاختلاف، فتفضي الى تحليل قد يُنعت بالإكراه والاصطناع والإنقاص من قيمة النصوص الأدبيّة وحركيتها بإدراجها في قوالب عامّة متصلّبة أزلية تمحو الفوارق بين النصوص وتطمس البيئات المختلفة التي ظهرت فيها، ولا تُعطي أهمّية لنفسية الشّخص الذي كتبها»[27].

ب ـ أمّا الفرع الثاني لهذا المنهج فينطلق أصحابه من أعمال رولان بارط R. Barthes وجرار جنات G. Genette وتودروف T. Todorov. وقد تجاوز هؤلاء الشكليون المرحلة التي وقف عندها بروب Propp، حيث درسوا البُنَى والدوّال ليخلصوا بعد ذلك الى ما يمكن أن تفيده من مدلولات وأبعاد في مجالات مختلفة. وقد بيّن الأستاذ طرشونة في المقدمة التي صدّر بها كتاب «مائة ليلة وليلة» المآخذ التي يمكن أن توجّه الى هذه المناهج جميعا[28]، بينما بيّن سمير المرزوقي وجميل شاكر في مقدمة كتابهما «مدخل الى نظرية القصة» نقائص المنهجية الهيكلية[29].

على أنّ هذه المناهج، ولئن لم تخل من عيوب أصبحت معروفة في النقد الحديث، فإنّها تبقى الإطار الملائم الذي يمكن أن تعتمده بعض الدراسات في المجالات الأدبيّة. وهي ولئن بدا بعضها متباينا مع بعض فإنّها يمكن أن تُؤلّف ـ إذا ضُمَّ بعضها الى البعض الآخر ـ منهجا لا يخلو من فوائد يمكن أن يُثري الدّراسات الأدبية، ويعطيها أبعادا ما كان لدارس الأدب أن يبلغها لو اعتمد على منهج أحادي البعد، ذلك أن بعض هذه المناهج ـ أو ما يطلق عليه البعض بالمدارس النقدية في الأدب ـ تتكامل أحيانا، فالنظريتان النفسية والاجتماعية «متلازمتان إذ الفاصل بين

(26) انظر محمود طرشونة : مقدمة مائة ليلة وليلة ص 15.

(27) مدخل الى نظرية القصة ص ص 18 ـ 19.

(28) مقدمة مائة ليلة وليلة ص ص 16 ـ 17.

(29) مدخل الى نظرية القصة ص ص 18 ـ 19.

التصورات الفردية والتصورات الجماعية فاصل وهمي، والصلة بين الراوي وجمهوره صلة عضوية»[30]، والمنهجيتان الشكلية والهيكلية «متكاملتان. فكلٌّ منهما تعتمد الشكل، لكنّ الثانية تتجاوزه الى استكشاف المدلول من الدّال»[31]. وقد اعتمد الباحث الألماني فون ديرلاين F. Von Derleyen في كتابه «الحكاية الخرافية»[32] منهجا استهلّه بعرض أهمّ الأبحاث التي تناولت الحكاية الخرافية بالدّرس، وبحث بعد ذلك أصول الحكايات الخرافية، فتطرّق الى معتقدات البدائيين وتصوّراتهم ورغائبهم. وأقام فصلا للحديث عن شكل الحكاية الخرافية وروايتها أبْرَزَ فيه القوانين الشكلية التي يخضع لها هذا النوع من الحكايات. وقد مَكّنَهُ هذا الفصل من القيام بمقارنات مفيدة بين الحكاية الخرافية والأسطورة والحكاية الشعبية وحكايات البطولة. وخصّص الفصل المُوَالي للبحث في الحكايات الخرافية عند شعوب الحضارات القديمة، فتناول الحكاية الخرافية لدى المصريين والبابليين والرومانيين والهنود والصينيين والعرب، وبيّن بإيجاز «خصائص الحكايات الخرافية عند الشّعوب الأوربيّة. وأنْهَى بحثه بالتعرّض الى الحكاية الخرافية الألمانية[33]. وتناول الأستاذ محمود طرشونة في المقدمة التي صدر بها كتاب «مائة ليلة وليلة» أصول هذا الأثر ومصادره ووظيفة الحكاية الإطارية والحكايات الفرعية، وأنْهَى مقدمته بالحديث عن الراوي والجمهور في هذه الحكايات[34].

ونحن وإن أشرنا الى هذه المناهج في الدراسات الأدبية بصفة عامّة فإنّنا لا ننوي الالتزام بأحدها لتطبيقه في دراستنا «للحكايات العجيبة»، ذلك أنّنا نرى أنّ التقيّد بمنهج ما من بين هذه المناهج قد لا يصل بنا الى نتائج ذات بال. ويمكن أن نشير الى أنّ الجمع بين مناهج متباينة قد لا

(30) مقدمة مائة ليلة وليلة ص 15.

(31) المرجع السابق ص 17.

(32) فون ديرلاين : الحكاية الخرافية. تعريب نبيلة ابراهيم. القاهرة 1968.

(33) للمزيد من الاطلاع على هذا المنهج انظر المرجع السابق.

(34) انظر مقدمة مائة ليلة وليلة من ص 18 الى ص 55.

يؤدّي الى نتائج واضحة. وقد يجعل البحث مشتّتا بين أغراض مختلفة. فالمنهج الواحد قد يجعل البحث مسَطَّحا محدودا، أمّا الاعتماد على مناهج عديدة فقد يخرج بالبحث عن إطاره الحقيقي الى مجالات أخرى ليست الدّراسة في حاجة اليها. ورغم هذه الصّعوبات المنهجية لا بدّ من اتّباع منهج يُكسب البحث منطقيته وتسلسل أفكاره، ويجعل منه موضوعا متماسك الحلقات رغم التقسيم الشكلي الذي قد يبدو للقارئ عندما يتصفّح أقسام الدراسة. ولعلّنا لن نكون بعيدين عن الصواب إذا انطلقنا في دراستنا «للحكايات العجيبة» من نص «الرحلة» أساسا، نعتمده شكلا يُفرز دلالات، فننطلق منه لنعود اليه في جميع الحالات تقريبا للمزيد من التّثبّت والتحرّي وبلورة بعض الأفكار المستنتجة، وستكون عودتنا الى المراجع ـ على قلّتها ـ في حالات نادرة لإزالة بعض ما غمض من حقائق في الحقل المعرفي خاصة (الجانب التاريخي) إن اقتضى البحث ذلك، أو لتدعيم ما نتوصّل اليه من نتائج تفضي اليها الدراسة.

وقد يلاحظ القارئ أنّنا أكثرنا من الإحالات على نصّ «الرحلة» عن طريق الشواهد وذكر أمثلة العجائب في القسم الأول من البحث خاصة. وقد كان هذا الامر مقصودا لأنّنا نسعى عن طريق ذلك الى أن تكون «الرحلة» حاضرة لدى القارئ ماثلة أمامه حتى يستوعب أكبر قسط ممّا يوجد فيها من أمثلة العجب وحكاياته وحتى يتبلور لديه مفهوم العجب شيئا فشيئا. وقد بدا لنا استحضار ما يوجد في «الرحلة» من حكايات عجيبة بهذه الطريقة غير كاف فعمدنا الى عرضها حكاية حكاية، وكدنا نذهب الى جمع أمثلة العجائب الأخرى ومدّ القارئ بها لولا خوفنا من أن يضيق المجال دون ذلك.

وقد اعتمدنا في هذه الدراسة على طبعات ثلاث «للرحلة» وهي :

1 ـ الطبعة الفرنسية[35] (1853 ـ 1858)، وهي نسخة عربية مشفوعة بترجمة فرنسية في أربعة مجلدات حقّقها وقدّم لها

(35) C. Defrémery et le D^{R} B.R Sanguinetti : Voyages d'Ibn Batoutah. Paris.

المستشرقان الفرنسيان ديفريمري Defrémery وسانقيني Sanguinetti، تحتوي على 1781 صفحة من الحجم الصغير، يُضاف اليها 257 صفحة خصّصها المحقّقان لمقدمة وردت في المجلّد الأول وملحقات وتعاليق وتصويبات في جميع المجلدات. وقد شُفع المجلد الرابع بملحق (91 صفحة) غنيّ بالمعلومات المتعلّقة بتعريف الأعلام والبلدان. وقد عدّ الباحثون هذه الطبعة أفضل نسخة[36]، وعنها نَقَلَتْ الطبعات العربية في مصر ولبنان، لكنّها لم تستفد ممّا يوجد فيها من هوامش وتعاليق مفيدة. ووجه الاستفادة من هذه الطبعة غير خفيّ على القارئ.

2 ـ طبعة دار الكتاب اللبناني (بدون تاريخ)، وتحتوي على 463 صفحة من الحجم الكبير، وهي خالية من الشكل، ولا يوجد فيها أيّ هامش. لكن وجه الاستفادة منها يتمثّل في المقدمة التي تمسح إحدى عشرة صفحة والتي نجد فيها تعريفا بابن بطوطة وبرحلته بصفة خاصة وببعض الجوّالين العرب بصفة عامّة. ويمكن للباحث أن يستفيد من هذه الطبعة ـ إضافة الى مقدمتها ـ بما تحمله من خرائط بيانية تقتفي آثار ابن بطوطة في مختلف الأمصار التي ساح فيها.

3 ـ طبعة صادر بيروت (1962) وتضمّ 749 صفحة من الحجم الكبير. وهي أوضح من الطبعتين السابقتين من حيث كتابتها، وقد عمد فيها الناشر الى تقييد الكثير من الكلمات بالشكل والى شرح بعض الكلمات الغريبة، ووَجْهُ الاستفادة منها يكمن في إعطائها لحكايات «الرحلة» عناوين، وهو ما لا نعثر عليه في الطبعتين السابقتين. وسنعتمد على هذه الطبعة في بحثنا لإمكانية توفّرها بيُسْرٍ بالنسبة الى القارئ

(36) يقول الدكتور محمد محمود الصياد في كتابه «رحلة ابن بطوطة»، ص 60 : «لا تزال هذه الطبعة الباريسية هي أهم طبعات رحلة ابن بطوطة حتى يومنا هذا».

ولوضوح خطّها وتقييد الكثير من الكلمات فيها [37]، ولإعطائها عناوين للحكايات في «الرحلة». لكن قبل الشّروع في البحث عمّا يُوجد في أثر ابن بطوطة من حكايات عجيبة نرى من الضروري التعريف بصاحب «الرحلة» وبتحفته. فمن هو ابن بطوطة ؟ وعلى ماذا تشتمل رحلته ؟

(37) بالنسبة الى الطبعات الأخرى في اللغة العربية يمكن للقارئ أن يطلع عليها من خلال كتاب «ابن بطوطة ورحلته» ص 13 للدكتور شاكر خصباك، وكتاب محمود الشرقاوي «رحلة مع ابن بطوطة من طنجة الى الصين والاندلس وافريقيا» من ص 5 الى ص 9 وكتاب محمد محمود الصياد «رحلة ابن بطوطة» من ص 60 الى ص 63.

التعريف بابن بطوطة وبرحلته

أ ـ ابن بطوطـــة

عوّل المؤرّخون لحياة ابن بطوطة على ما تحمله رحلته من إشارات جاءت مبثوثة هنا وهناك في «الرحلة». ورغم أنّ هذه العلامات الدّالّة على هذه الشخصية هي من الأهمّية بمكان فإنّ متناوليها لم يستغلّوها على وجهها الأكمل، فأهملوا الكثير منها رغم ما فيها من فوائد يمكن أن تنير السبيل أمام من يريد أن يبحث في عالم شخصية هذا الرّحالة الثرية. فنحن لا نكاد نعثر على عناصر ذات بال تشير مثلا الى عائلة هذا الرّحالة ولا إلى زواجه ولا الى مقوّمات تكوينه الثقافي ولا حتى الى أبنائه رغم ما لهذه العناصر من شأن عظيم في «الرحلة». ولعلّ الذين تناولوا هذا الجانب فيها ـ أي التعريف بشخصية صاحبها ـ لم يجدوا فيها ما من شأنه أن يساعدهم على هذا البحث المضني، ذلك أن «تحفة النّظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار» جاءت طويلة جدّا، وجاءت العناصر المتعلّقة بصاحبها متفرّقة في شكل اعترافات يذكرها من حين لآخر أثناء إقامته أو أثناء ترحاله. لكن رغم طول «الرحلة» ورغم أنّ الإشارات المتعلّقة بصاحبها قد وردت موزّعة على صفحات الكتاب فإنّ هذا الأثر سيبقى المصدر الأساسي الذي من شأنه أن يعرّفنا بابن بطوطة رغم أنّه يلازم الصمت فيما يتعلّق بالفترة التي سبقت عزم هذا الرجل على مفارقة مسقط رأسه في سبيل أداء فريضة الحج.

ونحن وإن أشرنا الى هذا الجانب في «الرحلة» فإنّنا لا ندّعي أنّا اكتشفنا أمرا جديدا أو أتينا بحقيقة غابت عن أذهان غيرنا بقدر ما نروم

من وراء ذلك التأكيد على عناصر في حياة الرجل لم تأخذ حظها في الدراسات السابقة ويمكن أن تكون مفيدة بالنسبة الى بحثنا. وهذه الإشارات التي سنذكرها مستمدّة أساسا من «الرحلة» التي حاولنا أن نستنطق نصّها علّنا نكوّن صورة واضحة المعالم لصاحبها محمد بن عبد الله بن ابراهيم اللواتي الطنجي المعروف بابن بطوطة.

ولد ابن بطوطة بمدينة طنجة المغربية سنة 703هـ / 1304م في عائلة لم تذكر «الرحلة» عنها إلاّ النّزر القليل من الأخبار. فقد أشار ابن بطوطة في الصفحات الأولى من «التحفة» الى والديه اللّذين هجرهما لأداء الحجّ، وقد وجد في فراقه لهما تعبا وَوَصَبًا [38]. وبعد انتهاء رحلته الأولى عاد الى مدينة فاس، فوجد أمه قد توفيت. وباستثناء هذه الإشارات الطفيفة ينعدم الحديث عن عائلة هذا الرّحالة في «الرحلة»، فلا يذكر مثلا إنْ كان قد ترك مع والديه إخوة أم لا عندما قصد الحج. ويبدو أنه كان وحيد أمه وأبيه لأننا لا نجد في «الرحلة» ذكرا لأيّ أخ أو أخت.

أما الوضعية المادية لهذه العائلة فمن المرجّح أنها متواضعة، ذلك أنّ ابن بطوطة يشير - عند خروجه من مسقط رأسه في رحلته الأولى - إلى أنّه لمّا كان وصحبه في مدينة قسنطينة من بلاد الجزائر نزل مطر فبلّل ثيابه، ومن الغد تلقّى الركبَ حاكمُ المدينة، فأنعم عليهم، يقول ابن بطوطة : «فنظر الى ثيابي وقد لوّثها المطر، فأمر بغسلها في داره، وكان الاحرام منها خَلِقًا فبعث مكانه إحْرامًا بعلبكيا، وصرّ في أحد طَرَفَيْه دينارين من الذهب، فكان ذلك أول ما فتح به عليّ في وجهتي» [39]. فارتداء ابن بطوطة لهذا الاحرام الخلق وَتَقَبُّلُهُ لهدية حاكم المدينة بتلك الطريقة وتعبيره عن غبطته بذلك دليل على أن الرجل ينتمي الى عائلة

(38) انظر الرحلة ص 14 حيث يقول ابن بطوطة : «كَانَ وَالِدَايَ بِقَيْدِ الحَيَاة، فَتَحَمَّلْتُ لِبُعْدِهِمَا وَصَبًا، وَلَقِيتُ كَمَا لَقِيَا مِنَ الفِرَاقِ نَصَبًا».

(39) الرحلة ص 16.

متواضعة ماديا، لا سيّما إذا ما علمنا أنّ هذه الهديّة قد تسلّمها وهو ببلاد الجزائر ولم يمض، على بداية رحلته إلاّ زمن قصير. وممّا يؤكّد هذا الرأي أنّ ابن بطوطة كان يعيش أثناء ترحاله على ما يقدّمه اليه الناس من عطايا وأموال منذ بداية رحلته الأولى في بلاد المغرب وبلاد المشرق. ولعلّ ما يذكره ابن بطوطة من تنويه بالناس الكُرَمَاء الذين استضافوه أو قدّموا اليه هدايا من المال والثياب يجعلنا نتفطّن الى حاجة هذا الرجل الى مساعدات غيره المادية، وهذه الظاهرة وإن لم تكن مثيرة للانتباه عندما تقدّم زمن «الرحلة» بابن بطوطة بعد أن طوّف في أنحاء العالم القديم فإنّها تجعلنا نعتقد أنّ الرجل قد فارق مسقط رأسه دون أن يحمل معه المقدار المالي الكافي لتسديد نفقاته وهو في طريق الحجّ. وسيظلّ ابن بطوطة أثناء رحلته في البلاد الإسلامية وبلاد الهند والصين والأندلس و«السودان» مستعينا بما يُقدَّم اليه من مال وعطايا أخرى وإن تمكّن أثناء إقامته بالهند من أن يكون له مرتّب شهري قار أثناء تولّيه القضاء في تلك البلاد. وتوليه هذه الخطة في بلاد الهند يجعلنا نعتقد أنّ الرجل قد تلقّى تكوينا يجعله مؤهّلا للقيام بمثل هذه المهمّة قبل مغادرة مدينة طنجة في سبيل أداء فريضة الحجّ.

إنّ «الرحلة» لا تمدّنا بأيّ شيء حول مرحلة طفولة ابن بطوطة وتكوينه ودراسته، ذلك أنّ هذا الأثر لا يتعرّض الى مراحل حياة هذا الرجل إلاّ بعد أن تجاوز سنّ العشرين. أمّا ما سبق ذلك فيبقى أمرا غامضا يُعوَّلُ في معرفة بعض خصائصه على ما يمكن أن يستنبطه الدارس من خلال بعض المعطيات التي تتعلّق بشخصية ابن بطوطة بعد أن تجاوز سنّ العشرين. ورغم إهمال «الرحلة» لهذه الفترة من حياة صاحبها فإنّ القارئ لها لا يعدم أن يجد الكثير من الإشارات التي يمكن أن تفيد الباحث فيما يخص هذه المرحلة الغامضة من حياة الرجل، ذلك أنّ الباحث لا يكاد يمضي كثيرا في قراءة صفحات «الرحلة» حتى يعثر على بعض الإشارات التي تفيد أنّ الرجل قد تلقّى تكوينا دينيا ألَمَّ فيه بعلوم الشرع، شأنه في ذلك شأن أبناء عصره الذين حفظوا القرآن والأحاديث النبويّة،

ودرسوا الفقه والقراءات واللغة. وقد تجلّى هذا الجانب في «الرحلة» من خلال الشواهد النقلية التي يستمدّها ابن بطوطة من القرآن تارة ومن السنة تارة أخرى. وقد جاءت هذه الشواهد غزيرة ومتنوّعة، ممّا يدلّنا على أنّ الرّحّالة قد تلقّى تكوينا دينيا مكثّفًا. وممّا يدعّم هذا الرأي أنّ أحد ملوك الترك، وهو السلطان محمد بن آيدين، طلب من ابن بطوطة أن يكتب بعض أحاديث الرسول، فاستجاب لهذا الطلب، يقول صاحب «الرحلة» : «... وَطَلَبَ مِنّي أنْ أكْتُبَ لَهُ أحَادِيثَ من حديث رَسُولِ اللّه. صلّى اللهُ عَلَيْهِ وسلّم، فكتبتُها له»[40].

وتتجلّى ثقافة ابن بطوطة الدينية أيضامن خلال ذكره لبعض الكتب الفقهية في «رحلته» مثل كتاب «المنظومة في المسائل الخلافية بين المذاهب الأربعة» لصاحبه أبي حفص عمر النسفي، وكتاب «الجامع الكبير في السّنن» لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة التّرمذي، وكتاب «التبصرة في الفقه» للإمام أبي الحسن اللخمي المالكي. ولعلّ ما يدلّنا على أن ابن بطوطة قد تلقّى تكوينا دينيّا معمّقا إشاراته الى بعض الفوارق الدّقيقة الموجودة بين المذاهب الإسلامية الأربعة (المالكية - الحنفية - الحنبلية - الشافعية) وَبيْنَ الفرق الإسلامية المتعايشة في عصره. وقد تبيّن من خلال حديثه عنها أنّه سُنّي مالكي يكره الرافضة ويتحامل على معتنقي هذا المذهب. وتَرِد في «الرحلة» إشارات أخرى تدعّم هذا الرأي مثل نعته بالفقيه[41] وتولّيه القضاء في أكثر من مناسبة : فقد عُيّن ابن بطوطة قاضيا على الركب الذي خرج من تونس في اتّجاه الحجاز، ممّا يدلّنا على منزلة الرجل في الفقه والقضاء والعلوم الشّرعية بصفة عامّة. ويتأكّد إلْمَامُهُ بهذه العلوم عند تولّيه القضاء في بلاد الهند وفي جزر ذيبة المهل. وقد عرفتْ حياته في هذه البقاع بعض الاستقرار ورغد العيش، إذ قرّبهُ سلطان الهند، وجعل له مرتّبا شهريّا، ومكّنه من خمس قرى يتصرّف

(40) الرحلة ص 301.

(41) انظر الرحلة ص 253 حيث يقول ابن بطوطة : ... وَلَمّا صَعدَ الشُبّانُ الى المركب الذي كُنْتُ فيه جاءَ اليَّ بعضُهُمْ فقال له اصحابي : ليس هذا بتاجروإنّما هو فقيه (2).

فيها، وعرض عليه أن يشتغل بالوزارة أو الكتابة أو الإمارة أو القضاء أو التدريس أو المشيخة فقال : «أمّا الوِزارة والكتابة فَلَيْسَتْ شُغْلي، وأمّا القضَاء والمشيخة فشغلي وشغل آبائي، وأمّا الإمارة فتعلمون أنّ الأعاجم ما أسْلَمَتْ إلاّ بأسياف العرب»[42]. وممّا يدلّ على المكانة الرفيعة التي حظي بها ابن بطوطة لدى سلطان الهند أنّ هذا الملك قد عيّنه قاضيا على مدينة «دهلي» (دلهي) رغم أهمية القضاء في هذه المدينة، وقد بيّن السلطان أنّ القضاء فيها يُعَدّ أعظم شأنا من القضاء في غيرها من المدن الهندية الأخرى عندما قال مخاطبا ابن بطوطة : «لاتَحْسبْ قضَاءَ دَهْلي من أصغر الأشْغَالِ ـ هُوَ أكبَرُ الأشْغَالِ عِنْدَنَا»[43]. إنّها لمسؤولية ثقيلة يتحمّلها هذا الرحالة العربي ومهمّة صعبة أُنيطت بعهدته، ذلك أن أهل هذه المدينة يعتنقون المذهب الحنفي بينما كان القاضي مالكيّا، أضف الى ذلك أن ابن بطوطة كان يجهل اللسان الهندي، وقد عبّر عن هذه الصعوبات التي يمكن أن تعترضه أثناء قيامه بمهمته عندما خاطب حاكم الهند بقوله : «يَا مَوْلاَنَا، أنَا عَلَى مَذْهَبِ مَالك، وهَؤلاَءِ حنفية، وأنَا لا أعْرِفُ اللّسَانَ»[44]. وقد حاول أثناء إقامته بجزر ذيبة المهل أن يكون صارما في تطبيق قواعد الدين الإسلامي، فتشدّد في إقامة الصلاة، وعاقب كل من لم يُؤدّها، وسعى الى تنظيم حياة الناس بالقضاء على بعض العادات الفاسدة التي كانت متفشية في الجزر، من ذلك أن النساء كنّ إذا طُلّقنَ يمكثن في ديار أزواجهنّ ولا يفارقنها حتى يتزوّجْن من رجل آخر، وقد سعى ابن بطوطة الى القضاء على هذه العادة، فأمر النساء المطلّقات بمغادرة ديار الزوج السابق. ومن العادات التي حاول أن يستأصلها دون جدوى أن النساء كنّ يخرجن عاريات فأمرهنّ بأن يلبسن كساء.

إلاّ أنّ تكوين ابن بطوطة وإن كان يغلب عليه الجانب الديني فإنّه لا يخلو من بعض العناصر الأخرى التي غذّت ثقافته، فنحن نرى أنّه يذكر

---

(42) الرحلة.

(43) الرحلة ص 513.

(44) المصدر السابق نفس الصفحة.

في «رحلته» أكثر من مرّة اعتماده على رحلة ابن جبير[45]، وعلى الرّحّالة شمس الدين أبي عبد الله محمد بن جابر بن حسان القيسي الوادي آشي[46]، وعلى كتاب «المسالك» لأبي عبيد[47] وهذه المصادر تجعلنا نذهب الى أنّ ابن بطوطة كان مطلعا عليها، ولعلّها هي التي غذّت فيه حبّ السفر وروح المغامرة. لقد كان السفر عنده محبّبا شهيّا واسع النّطاق، فسافر في أبعاد الأرض وفي عالم المتعة، وما كان أكثر الملذّات في دنياه إنّها متعدّدة تعدّد البقاع التي حَلَّ بها، ومتنوّعة تنوّع الأجناس البشرية التي عاشرها. إنّه عالم الرحلة الذي من خصائصه أن يكون فضاء رحبًا ممتعا وثريّا، يوفّر لصاحبه مَالاَ يتوفّر عند المستقرّ، وقد كانت مرافق الحياة بالنسبة اليه مُيَسَّرَةً إذ كان محظوظا في جلّ سفراته، ما إن يحلّ بمصر حتى تتيسّر له سبل الحياة، فيجد البيت والأنس والجارية والزوجة. وقد حظيت المرأة في رحلته بمكانة هامّة تلفت الانتباه وتطرح أكثر من سؤال حول علاقة الرجل بالجنس الآخر. لقد كان مزواجا الى درجة تدعو الى الاعتقاد بأنّ الرّحالة كانت له رحلات في عالم المرأة مثلما كانت له جولات في بقاع الأرض، فكان له أكثر من زوجة، وكان له أكثر من جارية، وكان له أكثر من مولود : تزوّج مرتين قبل الخروج من بلدان المغرب العربي، وتزوّج نساء كثيرات في بلاد الهند وفي جزر ذيبة المهل، فكانت حاله مع المرأة حال الرّحالة الذي لا يستقرّ على حال ... ومن غريب الأمور أنّ أبا عبد الله قد عاد بعد رحلته الطويلة وحيدا بلا زوجة وبلا جارية وبلا أبناء الى مدينة فاس ليقضي بقية حياته فيها بعد أنّ طوّف في الأرض واتّصل برجال السياسة فقرّبوه منهم، وأغدقوا عليه العطايا، وبَوَّأَهُ بعضهم منزلة رفيعة.

كان ابن بطوطة أثناء رحلاته حريصا على الاتّصال بأعيان البلاد التي حلّ بها. وكان يلتقي عادة بالعلماء والقضاة والشيوخ الصالحين من زهاد

(45) انظر الرحلة ص ص 68 ـ 84 ـ 221.

(46) انظر المصدر السابق ص 85.

(47) انظر الرحلة ص 20.

وصوفية وفقهاء. وكان يلتقي أيضا برجال السلطة السياسية من سلاطين وملوك وأمـراء ووزراء، ممّا يدلّنا على مكانة هذا الرجل في كل مكان قصده. ويلاحظ قارئ «الرحلة» أن الكثير من الساسة كانوا يبعثون في طلبه ويستضيفونه، ويقدّمون اليه الهدايا، وهو أمر يجعلنا نتساءل عن سرّ هذا الاحتفاء المتمثّل في التكريم والتّبجيل، ولعلّ أهمّ اتّصالاته برجال السياسة تَمّتْ في بلاد الهند وجزر ذيبة المهل، وقد ذكرنا الحُظوة التي لقيها الرّحالة في هذه البلدان. ويذكر ابن بطوطة أنّه حاول ـ أثناء إقامته في بلاد الهند ـ أن يعتكف للزهد والتعبّد، لكن سلطان هذه البلاد حال دون ذلك فأرسل في طلبه ليبعثه رسولا الى ملك الصين. وسافر ابن بطوطة في هذه المهمّة، ولقي أثناء سفره أتعابا، وتعرّضت حياته الى الخطر حيث خرج عليه وعلى الجماعة المرافقة له كفّار الهنود، وقاتلوهم، فَأُسِّرَ، ثم أُطْلِقَ سراحُه. وهكذا يكون ابن بطوطة قد تقلّب ـ وهو ببلاد الهند ـ بين تولّي القضاء والسفارة، وهو أمر يدلّنا على ما كان يحظى به هذا الرجل من تقدير خارج بلاده.

أمّا علاقته بالسلطة السياسية في المغرب الأقصى فيبدو أنّها طيّبة، وقد عاش ابن بطوطة في عهد الدولة المرينية، وأبدى ارتياحه الى السلطان أبي عنان، فوقف منه موقف الولاء ونوّه بأعماله الي قال عنها إنّها تفوق أعمال غيره في مجال بناء المدارس (الزوايا)، وذكر ما توفّر في شخصية هذا الحاكم من خصال حميدة، فتحدّث عن توخّيه العدلَ في سياسة الناس وعن حلمه إذ «عَفَا عَنِ الكثِيرِ مِمَّنْ تَعَرَّضَ لِقتَالِ عَسَاكِرِه والمُخَالَفَة عليه، وعَنْ أَهْلِ الجَرائِمِ الكِبَارِ الَّذينَ لاَ يَعْفُو عَنْ جَرَائمِهِمْ إلاَّ مَنْ وثق بربّه، وعلم عِلْمَ اليَقِينِ مَعْنَى قَوْلِه تعالى : «والعافين عن الناس»[48]، وذكر أيضا شجاعته واشتغاله بالعلم والإحسان الى الناس عامة وإلى الفقراء خاصة. ويبدو أن هذه العلاقة بينه وبين ساسة المغرب كانت مفقودة قبل رحلته الأولى إذ لا نجد لهم ذكرا على لسانه عند مغادرته لبلاد المغرب إلاّ أثناء

(48) الرحلة ص 659.

تنقّله في مدينة نيسابور إحدى قواعد خراسان الاربع بمناسبة اطلاعه على تنظيم المدارس بهذه البلاد، فقد قال عن مدارس هذه المدينة مقارنا إيّاها بمدرسة فاس : «وَهِيَ مِنْ حِسَانِ مَدَارِسِ تلك البلاد، ومدارس خراسان والعراقين ودمشق وبغداد وإِنْ بَلَغَتِ الغَايَةَ من الإِتْقَانِ والحُسْنِ، فَكُلُّهَا تقصر عن المدرسة التي عَمَّرَهَا مَوْلاَنَا أَميرُ المؤمنين المتوكّل على الله، المجاهد في سبيل الله، عالم الملوك، واسطة عقد الخلفاء العادلين، أبو عنان، وَصَلَ اللّهُ سَعْدَهُ، ونَصَرَ جُنْدَهُ، وهي التي عند القصبة من حَضْرَةِ فَاس، حرسَهَا اللّهُ تعَالَى، فَإِنَّهَا لاَ نَظِيرَ لَهَا سَعَةً وارتفاعًا، ونقش الجص بها لا قدرة لأهل المشرق عليه»(49). وسيُلازم ابن بطوطة الصمت فيما يخص هذه العلاقة أثناء إقامته بالهند والصين ليعود الى الحديث عنها عند نهاية رحلته الأولى بعد أن أدّى فريضة الحجّ وحَنَّ الى العودة الى بلاده، فذكر إحسان أبي عنان الى الناس، وعبّر عن اشتياقه الى لقائه والمثول ببابه. وقد اتصل به عند عودته وأبدى ارتياحه اليه ورضاه عنه. ويبدو أن «رحلة» ابن بطوطة الأولى قد ساعدت على توطيد العلاقة بين الرجلين، فإذا بابن بطوطة يذهب لموادعة السلطان قبل الانطلاق الى الرحلة الثالثة. ويوغل ابن بطوطة في هذه الرحلة، ويضرب في أرض بلاد «السودان». لكن ملك المغرب يبعث اليه طالبًا قدومَه، فيعود الى مدينة فاس ليقضي فيها بقية حياته في ظل هذا الحاكم، الى أن توفّي سنة 770 هـ / 1368 م تاركا لنا أثرا ضخما اختلف الباحثون في نظرتهم اليه.

ب - رحلتــه

الرحلات في الأدب العربي

عرف الانسان منذ أقدم عصوره الرحيل، فجاب بقاعا عديدة من أصقاع الأرض في سبيل أغراض مختلفة. وكان يتعرض في أحيان كثيرة الى أهوال جِسَامٍ قد تُؤْدي بحياته وبحياة المجموعة المصاحبة له نتيجة جهله لطبيعة الأمكنة والطرقات التي كان يتنقّل فيها. وبتطور الانسان،

---

(49) الرحلة ص 389.

وبازدياد حركة النشاط التجاري عمل الأفراد والمجموعات المتنقّلة على ضمان السلع المنقولة والحفاظ على الأرواح البشرية، فارتبطت الرحلة من أجل الكسب والتجارة بمعرفة جغرافية اعتنى فيها أصحابها بتقييد معلومات حول طبيعة الطرقات ونوعية الشعوب التي يتعاملون معها. لكن غاية الربح تَبْقَى الحافزَ الوحيد من جمع هذه المعلومات في العهود القديمة، لأنّ الرحلة لم تكن تهدف بطريقة مباشرة الى هذه المعرفة الجغرافية، وإنّما كان هدفها الوحيد الكسب والارتزاق، وقلّما خرجت الرحلة عن هذا القصد. كذا كانت رحلة سليمان السّيرافي في القرن الثالث الهجري[50].

وتتطوّر حياة المجتمعات، وتتزايد حاجاتهم وتتنوّع، فإذا بالناس يشدّون عصا الترحال لا من أجل الكسب المادي فقط بل من أجل أغراض شتّى، فيرحل البعض في سبيل البحث عن الحقيقة وإثراء المعرفة البشرية بما يُضاف اليها من اطّلاع على المساحات المجهولة واكتشاف لبقاع قصية، لا همّ للواحد منهم إلاّ التمرّس بحقائق الأشياء عن طريق المعاينة والتجربة الشخصية، هكذا كانت رحلات بعض المسلمين في الحضارة العربية مثل اليعقوبي وابن حوقل والمقدسي والمسعودي والادريسي، وكذا كانت رحلة كريستوف كولومب وماجلان في عصر النهضة الأوربية. لقد كان دَيْدَنُ هؤلاء الرّحالين التثبّت من صحة معلومات رواها السّابقون، فلم يطمئنّوا إليها، وكان يدفعهم أيضا في رحلاتهم توقٌ كبير الى ارتياد المجهول لتعريفه وإطْلاع غيرهم عليه. لكن هل يمكن أن تقتصر حوافز الرحلات على الكسب المادي وجمع المعلومات ؟

إنّ من الناس من غادربلده لا ليجمع المال ولا لِيُنَمّي رصيده المعرفي، وإنّما تَرَكَ مسقط رأسه لأنّ حنينا الى زيارة الأماكن المقدّسة ظلّ يداعب

(50) رحلة سليمان السيرافي هي من أقدم الرحلات في الأدب العربي، وقد اشتملت على مجموعة من المعارف والأخبار حول عادات الهند والصين. وهي أول رحلة تصف السواحل الهندية والصينية والطرق الملاحية اليها. وكان هذا التاجر ينقل البضائع من الهند والصين الى البلاد العربية.

كيانه ويلحّ عليه لأداء إحدى فرائض الإسلام، فكان الحجّ سبب الكثير من الرحلات. لقد أبحر ابن جبير في نهاية القرن الثاني عشر الميلادي (السادس الهجري) لأداء فريضة الحج وليكفّر عن كأس خمر شربها تحت إلحاح أبي سعيد بن عبد المؤمن حاكم غرناطة. وبعد انتهاء مناسك الحجّ طوّف في بلدان كثيرة، فزار العراق والموصل وحلب ودمشق وعكّا وصقلية وقرطاجنّة، ثمّ عاد الى غرناطة. وعاوده الشوق الى الرحيل من جديد، فعاد الى المشرق، وجاءت رحلته عبارة عن مذكّرات يومية تحدّث فيها عن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية [51].

وفي القرن الرابع عشر الميلادي (الثامن الهجري) يرحل البلوي الى المشرق لأداء فريضة الحجّ، ثم يطوّف بعد ذلك في الكثير من بلدان المشرق العربي مسجّلا مشاهداته واتصالاته في رحلته المسمّاة بـ «تاج المفرق في تحلية علماء المشرق». وقد عرف هذا القرن رحلات مغربية أخرى من أجل أداء مناسك الحجّ، ذلك أن بُعْدَ أهل المغرب عن البقاع المقدسة قد حفز الكثير من الناس على التطواف في بلدان العالم بعد أداء واجبهم الديني. وقد يشدّ الرحيل الحاجّ شدّا عنيفا فإذا به يتوق الى أن تطأ قدماه أكبر مساحة ممكنة من أرض الله الواسعة، وكأنّ كلّ بلد يحلّ به المسافر إنّما هو بيت من بيوت الله الدّالّ على قدرته وعلى سعة ملكه. كذا كان شأن ابن بطوطة في رحلته المسماة بـ «تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار».

رحلة ابن بطوطة

كان ابن بطوطة رحّالة جوّابا في أبعاد الأرض ضاربا في متاهات الزمن، دامت رحلته قرابة الثلاثين عاما، وأخذت من العمر نصفه تقريبا. لم يعرف الرجل فتورا ولا وهنا، يتوق دائما الى معرفة الأمصار الجديدة، ما إن يحلّ ببلد جديد حتى يندمج مع أهله فيطّلع على نمط عيشهم وعاداتهم وتقاليدهم، وقد يشدّه المكان أحيانا فيستقرّ لحين، ويتزوّج من

(51) انظر ابن جبير : الرحلة. دار الكتاب اللبناني ـ دار الكتاب المصري (بدون تاريخ).

نساء البلد الذي حلّ به، لكنّ هذا الاستقرار لا يدوم طويلا إذ سرعان ما يعاوده التوق الى الرحيل ومعرفة مساحات من أرض الله الواسعة ومن مخلوقاته العجيبة حينا والغريبة أحيانا أخرى. كان ابن بطوطة أثناء رحلته عينا ترى وتمعن في النظر وأذنا تسمع وتصغي وذاكرة تسجّل وتحفظ لتروي ذلك بعد ثلاثين عاما تقريبا في مسجد مدينة فاس على مسامع أهلها، فيصدّقه البعض ويتعجّب البعض الآخر ممّا يروي، ويشكّ أناس آخرون في صحّة ما يحدّث به الرّحالة مستمعيه.

إلا أنّ هذه «الرحلة» ولئن تباينت المواقف في شأنها يبدو أنّها كانت ذات شأن عظيم عند معاصري ابن بطوطة : فقد حظيت باهتمام السلطان أبي عنان، فأمر أن تُمْلَى على كاتبه محمد بن جُزَي الكلبي. وما يجب ملاحظته في هذا الصدد أن ابن بطوطة قد أملى رحلته دون أن يستعين بوثائق. ولعل سبب ذلك يعود الى ضياع مثل هذه الوثائق أثناء تجواله في بلاد الهند، إذ فَقَدَ في هذه البلاد جميع أمواله ومتاعه وأوراقه. وقد عوّل في تسجيل هذه الرحلة على ما رسب في ذاكرته من أخبار ومعارف وأحداث عديدة ومتنوّعة بقيت عالقة في ذاكرة هذا الرّحالة رغم طول المدّة الفاصلة بين زمن القيام بالرحلة وزمن تدوينها.

الرحلة الأولى

كانت رحلة ابن بطوطة رحلات بدأ أُولاّها سنة 725هـ /1325م وأنهاها سنة 750هـ /1349م، فدامت خمسا وعشرين سنة تقريبا، زار خلالها مصر وبلاد الشام والحجاز وبلاد البحرين وعمان وحضرموت واليمن. وطوّف في أرجاء العراق وساحل افريقيا الشرقي، وتجول في بلاد فارس والأناضول وأواسط آسيا وتركستان والحوض الأدنى لنهر الفولغا، ثم اتجه الى أقطار الشرق الأقصى، فأقام في بلاد الهند زمنا، ثم تجوّل بين جزر الساحل الجنوبي الغربي للهند، ومكث مدّة في جزر ذيبة المهل (الملديف). ثمّ تنقّل بين جزر الهند الشرقية، وزار سرنديب والملايو. ثمّ رحل الى جنوب الصين، ثم عاد من جديد الى بلاد الهند ليعود منها

الى بلاد المشرق العربي، ومن هناك رجع الى المغرب، فسكن لحين ثم شدّ عصا الترحال الى بلاد الأندلس.

الرحلة الثانية : في بلاد الأندلس[52].

لم يرحل ابن بطوطة في هذه المرة من أجل غرض ديني كما فعل في رحلته الأولى، وإنّما كان يهدف الى الاطلاع على أحوال الناس ومعاشرتهم ومعرفة ظروف عيشهم وطبيعة أرضهم في فترة كان الاسبان قد استرجعوا فيها جلّ مناطق البلاد، وأوشكوا أن يقضوا على سلطان العرب فيها. ومن المؤكّد أن الرجل قد عاد مُنْهَكًا من رحلته الأولى، فقيرا، فاستعان في هذه الرحلة بما قدّمته اليه أمّ ملك غرناطة التي قال عنها : «لَمْ أَلْقَهُ (يعني حاكم غرناطة) بِسَبَبِ مَرَضٍ كَانَ بِهِ، وَبَعَثَتْ إِلَيَّ والدَتُهُ الحُرَّةُ الصَّالِحَةُ الفَاضِلَةُ بدنانير ذَهَبٍ ارْتَفَقْتُ بِهَا[53]».

كان ابن بطوطة أثناء رحلته الثانية يحدّث الناس عن رحلته الأولى، ويبدو أن هذه الرحلة قد شدّت مسامع الناس الى ما يوجد فيها من عجائب وغرائب وطرائف، فابن جزي يذكر في «الرحلة» أنّ ابن بطوطة كان يحدّث الناس عن رحلته الأولى أثناء إقامته بأحد بساتين غرناطة[54].

ولم تدم هذه الرحلة مدّة طويلة اقتصر فيها ابن بطوطة على زيارة بعض المدن الأندلسية مثل مدينة رندة ومربلة ومالقة وبلّش وغرناطة، وعاد بعدها الى مدينة فاس التي ودّع بها السلطان أبا عنان وتوجّه في رحلة ثالثة الى بلاد «السودان».

الرحلة الثالثة : في بلاد «السودان» (من 753هـ /1352م الى 754هـ / 1353م).

---

(52) لم يحدد ابن بطوطة تاريخ هذه الرحلة، لكن يبدو أنه شرع فيها بعد نهاية الرحلة الأولى ببعض الأشهر (انظر الرحلة ص ص 664 ـ 665) وانتهت قبيل الرحلة الثالثة (انظر الرحلة ص 673).

(53) الرحلة ص 671.

(54) انظر الرحلة ص 671.

لم تدم هـذه الرحلة ـ هـي الأخـرى ـ طويلا. وقـد حلّ ابن بـطوطة أثناء زيـارته لهـذه البـلاد بمدينة إيـوالاتن وبلاد مـالي وتكدّا. ثـم بعث اليـه السلطان أبو عنان يستقدمه، فـخرج من مدينة تكدّا في طريق العودة الى فاس يوم الخـميس 11 شعبان سنة 754هـ / 1353م، ووصل الى حـضرة فـاس في أيام عـيد الاضـحى. وقـد قـضّى حـيـاته في هـذه المدينة في ظلّ السلطان أبي عنان الذي أحسن اليه وأمر كاتبه ابن جزي بتدوين رحلاته.

وجـاءت هذه «الرحلة» أو علـى الأصح هذه الرحـلات مـحـتـوية على مـعـارف شـتّى لأنّ صـاحـبهـا قـد وقف أثنـاءها على وصف المدن والبلدان وصـفـا جـغـرافـيـا طبـيعـيـا، فـتـحـدّث عن مسـاحـاتهـا ومـواقـعهـا وحـدودها ومناخـها، وذكـر طبيعـة أرضـها ومنتـوجـاتها، وتعـدّى ذلك الى الحديث عن حياة الناس، فـتعرّض الى تقاليـدهم وعاداتهم في أفـراحهم وأحـزانهم، وذكـر نمط عـيشـهم ومـا يتـعاطـاه أفـراد المجـتمع من أنشـطة مـخـتلفـة في الفـلاحـة والصناعـة والتـجـارة، وتحـدث عن الأديان والمذاهب والمعتـقـدات، فـتجـاوزت «الرحلة» بذلك الجانب الجغرافي الجـافّ الى الجانب البـشـري. وفي «الرحـلة» جـانب سيـاسي هـامّ تعـرّض فيـه ابن بطـوطة الى حـيـاة الطبـقـة الحـاكـمـة في حـيـاة الحـرب والسـلم، وإلى العـلاقـة التي كـانت تربط بين بعض الدول في ذلك العـصـر. ولا تخـلـو «الرحـلة» من الحـديث عـن العـلاقـة بين الحكام ورعاياهم. ويمكن لقـارئ «الرحلة» أن يجد فيهـا علاقة شعوب العـالم القديم بعـضـهـم ببعض والعـلاقـات التي كـانت قـائمة بينهم في القرن الـرابع عشـر الميـلادي. هكذا وصلتنـا «رحلة» ابن بطـوطة لتـطلعنا على جـوانب شـتى من فروع المعرفة فدلّت بذلك على قوّة ذاكرة صاحبها.

لكن هذه «الرحـلة» أغنى من أن تنحـصر قيـمتها في عـرض مجـمـوعة من المعلومات في الجغرافيا والتـاريخ وعادات الناس وأحوالهم، لأنّها تشـمل

بالإضافة الى ذلك عددا كبيرا من الحكايات المتنوعة. إن هذا الجانب الثاني من «رحلة» ابن بطوطة من شأنه أن يكسبها بُعْدًا أدبيّا فنّيا لا يقلّ قيمة عن بعدها المعرفي وإن نظر اليه بعض الباحثين على أنّه يمثل جانبا سلبيّا في الأثر ينقص من قيمته ومن قيمة صاحبه، فقد ظلّ دارسو «التراث العربي والإسلامي من البحّاثة العرب (...) ينظرون الى «الرحلة» على أنّها نوع من الأدب الشعبي الأسطوري نظرا لازدحامها بالحكايات ذات الطابع الخرافي، ولازمهم الاعتقاد بأنّها لا تضمّ من المعلومات القيّمة إلاّ النزر اليسير ممّا لا يبرّر الاهتمام بها»[55]. وقد اعتمد بعض النقاد ـ منذ عهد ابن بطوطة ـ على هذا الجانب في «الرحلة» ليغمطوها حقها ويجعلوها بعيدة عن روح العقل والتمحيص. فهذا ابن خلدون ـ وهو معاصر لابن بطوطة ـ يذكر كيف تقبّل الناس ما كان يرويه الرّحّالة على مسامعهم من أخبار فيقول : «ثُمّ انْقَلَبَ (يعني ابن بطوطة) الى المغرب. واتَّصَلَ بالسُّلْطَانِ أبي عنان، وكانَ يُحَدّثُ عَنْ شَأنِ رِحْلَتِهِ ومَا رَأى من العَجَائِبِ بِمَمَالِكِ الأرْضِ (...) وأمثال هذه الحكايات، فَتَنَاجَى النَّاسُ بتَكْذِيبِه»[56]. وهذا ابن جزي يبدي احترازا شديدا أثناء نقله «للرحلة»، مما يدلّنا على أنّه لم يتلقّ بعض ما فيها دون أن يداخله شيء من الشك، يقول : «وَنَقَلْتُ مَعَانِيَ كَلاَمِ الشيخ أبي عبد الله بِألْفَاظِه مُوفية للمَقَاصد التي قَصدَهَا، موضحة لِلْمَنَاحِي التي اعتمدها، ورُبَّمَا أوْرَدْتُ لَفْظَهُ على وضعه. فلم أُخِلَّ بأصْلِهِ ولا فَرْعِهِ، وأوْرَدْتُ جميعَ ما أوْرَدَهُ من الحكايات والأخبار، ولم أتَعَرَّضْ لبَحْثٍ عن حقيقة ذلك ولا اختبار»[57].

وتتعدّى هذه الشكوك معاصري ابن بطوطة لتراود عددا كبيرا من الباحثين في الوقت الحاضر من عرب ومستشرقين. فالدكتور حسين فوزي يشكّ في سفر ابن بطوطة الى ما وراء الكنك وفي ذهابه الى

(55) الدكتور شاكر خصباك : ابن بطوطة ورحلته ص 13.

(56) ابن خلدون : المقدمة ص 130. دار المصحف للنشر. القاهرة (بدون تاريخ).

(57) الرحلة ص 13.

الصين[58]. أمّا الدكتور شوقي ضيف فيرى أنّ بعض ما ذكره ابنِ بطوطة في «رحلته» إنّما هو من الخرافة والخيال[59]، ويدلّ على مبالغات الرجل الكثيرة. ويذهب المستشرق فران Ferrand الى أنّ ابن بطوطة لم يصل الى الصين، ويرى المستشرق يول Yule أنّه لم يدخل القسطنْطينية[60]. ونحن إذ نستعرض هذه المواقف من «رحلة» ابن بطوطة فإنّنا لا ننوي إثباتها أوْدَحْضَهَا، لأنّ اعتناءنا بهذا الأثر لن يتناول الجانب الجغرافي أو التاريخي فيه، إذ همّنا لا يتمثّل في تمحيص ما ورد في «الرحلة» من معلومات لِبَيَان ما هو خاطئ وما هو صواب، فهذا الأمر يتجاوز مدار بحثنا. إنّنا نروم من هذه الدراسة البحث في ذلك الجانب الذي كان مدعاة للشّكّ عند البعض، واعتمده البعض الآخر لتكذيب ما جاء في «الرحلة» من حقائق، ذلك أنّنا سنتناول من هذا الأثر جانب «الحكايات العجيبة» فيه وما يحويه هذا القسم من عنصر واقعي أو خرافي أو أسطوري لدراسته وبيان خصائصه ومعرفة مدى أهميته في تقييم «الرحلة»، أي انّنا سنركّز على ذلك الجانب الذي اعتبره بعض الباحثين نقصا في هذا الأثر»، ذلك أن هذه «الرحلة» ولئن كانت «غنية بالمعلومات الجغرافية والانتروبولوجية والتاريخية» فهي كذلك «مزدحمة بالحكايات الخرافية والمبالغات الخيالية»[61].

(58) انظر الدكتور حسين فوزي في كتابه : حديث السندباد القديم. دار الكتاب اللبناني ـ دار الكتاب المصري (بدون تاريخ).

(59) انظر محمود الشرقاوي : رحلة مع ابن بطوطة ... ص 20.

(60) انظر الدكتور شاكر خصباك : ابن بطوطة ورحلته ص 290.

(61) الدكتور شاكر خصباك : ابن بطوطة ورحلته ص 16.

الفصل الأول : الحكايات العجيبة في الرحلة

1 ـ منزلة الحكايات.

2 ـ الحكايات العجيبة

3 ـ وظيفة العجيب

4 ـ استنتاجات عامة

1 ـ منزلة الحكاية في الرحلة

«... لا بد من التأكيد اخيرا بأن «رحلة ابن بطوطة» ليست مؤلّفا ذا قيمة جغرافية وتاريخية وانتروبولوجية فحسب، بل هي في الوقت نفسه كتاب أدبي قيّم غنيّ بالحكايات الممتعة والعبر النافذة».

الدكتور شاكر خصباك : ابن بطوطة
ورحلته ص 292.

نتبيّن من خلال مواقف بعض النقاد التي تقدمت أن «رحلة ابن بطوطة» لا تخلو من الحكايات، وأنّ هذه الحكايات كانت من الأسباب التي جعلت البعض منهم يغمط «الرحلة» حقها، فلا يعيرها أي اهتمام ويشكّ في صحة ما رواه صاحبها فيها. فالحكاية إذن عنصر ثابت في «الرحلة» ولا يمكن لأي قارئ أن ينفي وجوده. فالمطلع على «تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار» لن يجد فيها معلومات جغرافية وأخرى تاريخية تتعلق بطبيعة البلدان وحياة الناس فقط، وإنّما يجد الى جانب ذلك عددا كبيرا من الحكايات يكسب «الرحلة» قيمة أدبية فنّية تضاهي قيمتها المعرفية التي شدّت الكثير من الباحثين، فبحثوا في هذه الجوانب لإبراز الفوائد العلميّة التي يمكن أن تحصل لقارئ هذا الأثر الضخم.

فالحكاية إذن عنصر أساسيّ في «الرحلة»، وهي عديدة ومتنوّعة، وهي الى جانب ذلك موزّعة توزيعا عجيبا على مواطن مختلفة من مقاطع الكتاب، ذلك أن هذه الحكايات لم تحشر في مكان معيّن مستقلّ من هذا الإنتاج، وإنّما نجدها مبثوثة هنا وهناك عبر صفحات الكتاب. فالقارئ يعثر على بعضها في الصفحات الأولى من «الرحلة»، وعلى البعض الآخر في صفحات تتوسّط الكتاب، ويجد بعضها الآخر في الصفحات الأخيرة منه. فقد يفصل ابن بطوطة بين الحكاية والحكاية بعرض معلومات جغرافية أو تاريخية، وهي السمة الغالبة على حكايات «الرحلة». إلاّ أنّ هذه الصفة ولئن كانت طاغية على الكتاب فإنّها لا تنفي

وجود بعض الحكايات المتجاورة التي لا يفصل بينها أي فاصل، فقد روى ابن بطوطة ـ على سبيل المثال ـ ثلاث حكايات متتالية عن ملك الهند وكرمه[1]، وقد يتجاوز هذا العدد فيروي مثلا خمس حكايات متتابعة [2]. وقد يكون الفاصل بين الحكاية والحكاية هامّا يستغرق بعض الصفحات، وقد يكون بسيطا لا يتجاوز الفقرة [3]. وتوزيع الحكايات في «الرحلة» على هذا الشكل يدعو الى التساؤل عن سرّ هذا الأمر. وقد يذهب البعض الى أنّ ذلك يعود الى تدبّر صاحب «الرحلة» أمر هذه الحكايات حتى يبعد الرتابة والجفاف اللّذيْن يمكن أن يخلقهُمَا تقصّي ابن بطوطة لبعض الحقائق الجغرافية والتاريخية، فالْتجأ الى عنصر الحكاية ليشدّ القرّاء الى ما جاء في رحلته من معلومات غزيرة يصعب استيعابها لو خلت «الرحلة» من هذه الحكايات. إلاّ أن الأمر يبدو أيسر من هذا التصوّر، ذلك أن الحكايات قد جاءت موزّعة على صفحات «التحفة» حسب التسلسل المكاني للبلدان التي زارها ابن بطوطة. فهو عادة ما يتحدث عن بعض المعطيات الجغرافية أو التاريخية للبلد المزار، ويردف ذلك ببعض الحكايات عن البلد وسكانه، فإذا ما انتقل الى وصف بلد آخر أو إقليم آخر توخّى الطريقة نفسها، فقدّم بعض المعطيات الجغرافية والتاريخية وشفعها ببعض الحكايات. فلكلّ بلد حكاياته، ولكلّ رحلة حكاياتها. ويجب أن نلاحظ أن الحكاية عند ابن بطوطة ليست عنصرا ثانويا أو تكميليا يمكن الاسغناء عنه، بل هي عنصر لازم وثابت يؤدّي وظيفة ما تؤدّيه بقية مقاطع «الرحلة»، فهي إذن أداةٌ تبليغ وقناة تواصل، فلا يمكن أن تكون حَدَثًا مجانيّا ولا أداة متعة وتسلية فحسب، وإنْ توفّرت فيها هذه العناصر، ذلك أنّنا لا نعتقد أنّ ابن بطوطة عندما روى هذه الحكايات كان يرمي من ورائها الى إمتاع مستمعيه بقدر ما كان يروم إثبات حقائق الى معاصريه حتّى

(1) انظر الرحلة ص 211.

(2) انظر الرحلة من ص 460 الى ص 462.

(3) انظر مثلا الفقرة الفاصلة بين «حكاية هذا الشيخ» ص 539 و«حكاية قاضي القضاة» ص 540، والفقرة الفاصلة بين «ذكر الشجرة العجيبة» ص 562 و«حكاية مسجد بدفتّن» ص 563.

يطّلعوا عليها ويعرفوها. فالحكاية في «الرحلة» هي عين الجدّ، وتُعَدُّ مصدرا من مصادر المعرفة الى جانب المعطيات الجغرافية والتاريخية التي حفلت بها «التحفة»، ولا يمكن أن نقول إنّ الرجل كان يميّز بين الحكاية كمصدر معرفي وبين غيرها من المصادر الأخرى. لذلك كان يحدّث معاصريه عن طبيعة البلدان ونمط عيش السكان مثلما كان يحدّثهم عن كرامات بعض الشيوخ وأفعال بعض المشعوذين والسّحرة. فالمعطيات الجغرافية والوقائع التاريخية والحكايات بأنواعها تتضافر جميعا لتقدّم للقرّاء ـ وقبل ذلك للمستمعين ـ جملة من المعارف حرص الرّحالة على إيصالها.

وما يمكن أن يلاحظه القارئ في شأن حكايات «الرحلة» هو أنّها جاءت تحمل أسماء في بعض الطبعات، بينما اقتصرت بعض الطبعات الأخرى على ذكر كلمة «حكاية»، أي أنّ الحكايات قد وردت مُعَنْوَنَةً في بعض الطبعات، بينما خلت بصفة عامة طبعات أخرى من هذه العناوين. فطبعة دار صادر بلبنان جاءت جميع الحكايات فيها حاملة عناوين، في حين أنّنا لا نجد من الحكايات المعنونة سوى إحدى وثلاثين حكاية في طبعة باريس وأَرْبَعًا وعشرين حكاية في طبعة دار الكتاب اللبناني، وهذا أمر يدعونا الى الاعتقاد بأنّ ابن بطوطة ـ أثناء إملاء رحلته على ابن جزي ـ لم يذكر عناوين لجميع حكاياته. ويبدو أنّه لم يُعَنْوِنْ سوى الحكايات التي ذُكِرَتْ لها عناوين في الطبعة الفرنسية. وقد اعتبرت هذه الطبعة أول طبعة كاملة للرحلة، «وقد اعتمدت الطبعات العربية التي نُشرت للرحلة فيما بعد في القاهرة وبيروت على تلك الطبعة، وما تزال المرجع النهائي لرحلة ابن بطوطة»[4]. وعلى هذا الأساس يمكن أن نقول إنّ ما جاء في الطبعات الأخرى من أسماء للحكايات إنّما هو من إضافات الناشرين.

وقد تتبّعنا «رحلة ابن بطوطة» لاستخراج ما يوجد فيه من حكايات فوجدناها تحتوي على 115 حكاية جاءت تحمل عناوين في طبعة دار

(4) الدكتور شاكر خصباك : ابن بطوطة ورحلته ص ص 14 ـ 15.

صادر بلبنان[5]. إنّه لعدد كبير من الحكايات، لكن هل يمكن أن نقول إن «تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار» لا تحتوي إلاّ على هذا العدد المحدّد من الحكايات ؟

إنّ «الرحلة» ولئن جاءت حافلة بهذا العدد الكبير من الحكايات التي أدرجها ابن بطوطة ضمن هذا الإطار أي إطار الحكاية فإنّ الدارس لهذا الأثر يمكن أن يعثر على عدد كبير من الحكايات الأخرى التي أوردها صاحبها تحت اسم «ذكر»، وهي في حقيقة الأمر حكايات يمكن أن تُضَافَ الى عدد الحكايات التي ذكرها المؤلف تحت هذا الاسم، وذكرها بعض دارسي «الرحلة» تحت اسم قصة أو حكاية [6]. على أنّ عدد الحكايات في «الرحلة» يتجاوز هذا الحدّ ليشمل مقاطع كثيرة أخرى تحكي كرامات الصالحين والزهاد الذين زارهم ابن بطوطة في زواياهم أو حُدِّثَ عنهم. وقد جاءت بعض هذه الكرامات مُدْرَجَةً ضمن الحكايات، في حين اكتفى ابن بطوطة بذكرها تحت عنوان «كرامة» بالنسبة الى عدد كبير آخر منها. وهكذا يظل عنصر الحكاية عنصرا هامّا في «الرحلة» بعدده من ناحية، وبتنوّعه من ناحية ثانية، وبالوظائف التي يُؤديها من ناحية ثالثة. ونحن وإن أشرنا الى هذه الكمّية الهائلة من الحكايات فإنّنا لا ننوي استخراجها من أثر ابن بطوطة لإحصائها نظرا لكثرتها، وإنما غرضنا من الإشارة اليها ان نتبيّن ما هو عجيب فيها لدراسته وإبرازه ضمن «الحكايات العجيبة»، لأنّ هدفنا من هذه الدراسة يكمن في البحث عن هذا النوع من الحكايات في «الرحلة» واستخراجه من بين هذه الحكايات الكثيرة التي يزخر بها هذا الأثر. فما هو حظ «الحكايات العجيبة» في «الرحلة» ؟

---

(5) انظر الفهرس في هذه الطبعة.

(6) انظر على سبيل المثال الدكتور محمود الشرقاوي في كتابه «رحلة مع ابن بطوطة ...».

2 ـ الحكايات العجيبة

- «العُجْبُ والعَجَبُ ما يرد عليك لقلة اعتياده».
- «أصل العَجَب في اللغة أن الانسان اذا رأى ما ينكره ويقلّ مثله قال : قد عَجِبْتُ من كذا ...
- «العَجَبُ النظر الى شيء غير مألوف ولا معتاد».
- قصّة عَجَبٌ وشيء مُعْجِبٌ إذا كان حسنا جدّا، والتعجّب أن ترى الشيء يعجبك تظنّ انّك لم ترَ مثله».
- «أعجبه الأمر سرّه».

ابن منظور : لسان العرب. الجزء الثاني
ص ص 69 ـ 70. الدار المصرية
للتأليف والترجمة.

قبل البحث في «الحكايات العجيبة» واستخراجها من «الرحلة» نرى من الضرورة الوقوف عند لفظ «العجيب» لإبراز المدلول الذي يفيده ليتسنّى لنا بعد ذلك معرفة ما في «الرحلة» من حكايات يمكن اعتبارها عجيبة. ووقوفنا عند هذا الدّالّ لا يخلو من إشكالية تتمثل أساسا في حصر أمثلة «العجيب»، ذلك أنّ دلالة هذه الكلمة قد تختلف من عصر الى عصر، ومن بيئة الى أخرى، كما يمكن أن تختلف من شخص الى آخر. ولعلّ ما جاء في كتاب «الغريب والعجيب في الإسلام في القرون الوسطى»[7] من تعريف للعجب والعجيب يؤكّد هذا الرأي، وقد جاء هذا الكتاب حصيلة ملتقى أُقيم حول «العجيب في القرون الوسطى» ودام يومين قُدّمَتْ فيهما أربعة تقارير حول هذا الغرض، شفع كل واحد منها بنقاش. وقد لاحظ أندري ميكال André Miquel (أحد الباحثين المشاركين في الملتقى) في الحصة الثالثة من اليوم الثاني أنّ الباحثين قد تدارسوا مفهوم العجيب مدة حصص ثلاث دون أن يقفوا على تعريف دقيق لهذا اللّفظ[8]. وينتهي الملتقى دون أن يخرج أصحابه بفكرة واضحة حول مفهوم

---

(7) الغريب والعجيب.

(8) نفس المرجع ص 149.

العجيب، وقدعبّر أندري ميكال عن هذه الحقيقة عند اختتام الحصة الأخيرة[9]. وقد جاءت تعاريف الباحثين في هذا الملتقى لتدعم هذا الاختلاف في فهم هذه المادّة، ففي حين يرى مكسيم رودنسون Maxime Rodinson أنّ «العَجَائبَ أشْيَاءٌ تُثيرُ الدّهْشَةَ والانْبِهَارَ»[10] يرى أندري ميكال أنّ العجيب «تَشْكِيلٌ تصَاعُديٌّ أو تَنَازُليٌّ لمُعْطَيَاتٍ طَبيعيَّةٍ»، وهو إضَافَةُ عُضْوٍ أو أكْثَرَ إلَى كائِنٍ في الوقت الذي كُنَّا نَنْتَظِرُ فيه أن يكونَ عَدَدُ الأعضاءِ عَاديّاً مثْلَ الأيْدي الأرْبَعِ والعضوين التناسليين» وهو «تكوين مَخْلُوقٍ يصير خُرَافيّاً أو أُسطوريا بعناصر طبيعيَّة، لكنّها لا تجتمع عادة في الوضع الطبيعي مثل الزرافة عند الأدباء المسلمين في القرن العاشر»[11]، وبينما يميّز الشاذلي بويحيى بين الغريب والعجيب ويقول إن العجيب «هُوَ مَا لاَ يَكُونُ قَابِلاً للتَّفْسِيرِ»[12] نجد توفيق فهد يرى أن «العَجِيبَ هُوَ أَسَاسًا الغَرِيبُ أي الحَيَوَانُ النَّادِرُ والحِجَارةُ الكَرِيمَةُ النادرةُ، والشَّجَرَةُ ذاتُ الثّمَارِ النادرة وذات الشكل والسلوك ...»[13]. ويلاحظ الباحث رودنسون Rodinson أن الشيء قد يكون عجيبا عند بعض الناس، ولا يكون كذلك عند البعض الآخر رغم انتمائهم جميعا الى البيئة نفسها، وقد أرجع هذا الامر الى التفاوت في المستوى الثقافي. فقد يكون الشيء عجيبا بالنسبة الى الجاهل في حين أن المثال نفسه لا يكون كذلك عند العالم، فالجاهل يعجب عندما يرى المغناطيس يجذب الحديد أو عندما يشاهد القمر يحجب الشمس، لكن عناصر العجب في هذه الأمثلة وما شاكلها تخلو من هذه الصفة بالنسبة الى العالم لأنّه يعرف لماذا يجذب المغناطيس الحديد ولماذا يخفي القمر الشمس[14]. وبناء على هذه التعاريف

---

(9) نفس المرجع ص 224.

(10) نفس المرجع ص 87.

(11) المرجع السابق ص 82.

(12) نفس المرجع ص 142.

(13) نفس المرجع ص 134.

(14) نفس المرجع ص 87.

المتلاقية حينا والمتباينة أحيانا فإنّ استخراج «الحكايات العجيبة» يبقى عسير المنال، لأنّنا إذا ما اعتمدنا تعريف المعاصرين لهذه المادة - وإن كانوا قد انطلقوا من أمثلة العجيب في القرون الوسطى - فإنّنا نخشى من السقوط في التعسّف على نص ابن بطوطة، ذلك أن ما عَدّهُ السلف عجيبا قد لا يحظى بهذه الصفة في عصرنا، فتفقد بذلك بعض الحكايات هذه المنزلة عندما ننظر اليها بمنظار إنسان القرن العشرين بسبب النزعة العلمانية الطاغية على العصر. إنّ موضوعية البحث العلمي تُملي علينا ضرورة العودة أولا الى العصور الوسطى، وثانيا الى عصر ابن بطوطة ذاته للاطلاع على مفهوم العجب في تلك الحقبة الزمنيّة حتى لا يكون تعريفنا لهذه المادة مُسْقَطًا وحتى ننظر الى حكايات «الرحلة» بعين عصرها لا بعين الإنسان الجاهل الذي تكثر في عالمه العجائب ولا بعين الإنسان المعاصر، هذه العين التي تنظر الى ما كان عجيبا عند السلف على أنّه عاديّ ومألوف أو هو من باب الخرافات والأساطير التي لا تسترعي الانتباه أو التي لا تستحق الاعتناء بها.

انّ المطلع على تراث الحضارة العربية زمن القرون الوسطى لا يعدم أن يجد أمثلة عديدة ومتنوّعة من العجائب خاصة في الأدب الجغرافي أو أدب الرحلات. وقد كانت أمثلة العجيب مثيرة للكثير من الرّحالين، بل كانت تشغلهم أو هي تشدّهم إليها. حتى أنّ الكثير منهم قد سمّوا بعض مؤلّفاتهم بعناوين تحمل هذه اللفظة. ففي القرن الحادي عشر الميلادي ألّف أبو حامد الغرناطي كتابا وسمه بـ «تحفة الأصحاب ونخبة الأحباب»[15]. وقد حفل هذا المؤلّف بذكر العجائب. وقسّمه صاحبه الى أربعة أبواب احتوى كلّ واحد منها على جملة من العجائب. فكانت عجائب العالم وسكانه تمثل محتوى الباب الأول، وقد ضمّ من أمثلة العجيب الناس والجنّ وياجوج وماجوج والزنوج الذين يأكلون الثعابين دون

(15) أبو حامد الغرناطي : «تحفة الأصحاب ونخبة الأحباب». المجلة الأسيوية جويلية / ديسمبر 1925. نشر غبريال فرّان. G. Ferrand.

أن يؤثّر فيهم السّمّ، وزنوج الصومال الذين يأكلون الفئران والكلاب. أمّا الباب الثاني فَخُصّص لعجائب البلدان وآثارها، ومن أمثلتها إرَم ذات العماد ومدينة النحاس والحجارة الكريمة والأهرام والمعابد. ويأتي الباب الثالث ليحتوي على عجائب البحار والجزر كالأسماك الضخمة وطائر الرخّ. أمّا الباب الرابع فيشمل عجائب الزوايا والقبور[16]. وقد وردت مادة «ع.ج.ب» ومشتقاتها بكثرة في هذه «التحفة»، ولن نبالغ إذا ما ذهبنا الى أنّ كلّ ما جاء فيها يندرج ضمن باب العجائب، على أنّ الغرناطي وإن سمّى القسم الثاني من مؤلّفه بـ «الباب الثاني في صفة عجائب البلدان وغرائب البنيان»[17] فإنّه لم يميّز بين الغريب والعجيب، بل جمع بينهما، فكأنّ الفرق بينهما منعدم، وكأنّ الغريب ضرب من العجيب، وقد جاء من أمثلة العجيب في هذا الباب مدينة إرم ذات العماد، ومدينة النحاس، ومنارة الاسكندرية والأهرام وحصن بعلبك، وإيوان كسرى ... وقد أكّد أبو حامد في هذا القسم على أمثلة العجائب دون أو يورد ذكرا للغريب باستثناء ما جاء في عنوان هذا الباب، فيبقى الغريب عنده ضربا من العجيب منصهرا في بوتقته ولا يخرج عن حقله.

إلاّ أنّ هذه «التحفة» ولئن حفلت بأمثلة العجيب فإنّها تبقى دون ما ألّفه أبو زكرياء القزويني في القرن الثالث عشر الميلادي في هذا الموضوع. فقد خصّص لهذا الغرض مؤلّفا ضخما سمّاه «عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات»[18]. ذلك أن قضية العجيب في هذا الأثر تتبلور أكثر ويتحدّد مفهومها تحديدا دقيقا وبطريقة علميّة، لأنّ القزويني - الى جانب إطنابه في ذكر عجائب الكون وغرائبه - قد مهّد لأمثلة العجيب بتعريف هو من الأهمّية بمكان، فقد جاء في كتابه «أنّ العَجَبَ حَيْرَةٌ تعرض الإنسانَ لِقُصُورِهِ عَنْ مَعْرِفَةِ سَبَبِ الشَّيْءِ وَعَنْ مَعْرِفَةِ كَيْفِيَّةِ

(16) انظر المصدر السابق ص 36.

(17) نفس المصدر نفس الصفحة.

(18) ابو زكرياء القزويني : عجائب المخلوات وغرائب الموجودات. بيروت 1973.

تأثيره فيه»[19]، ويضرب لذلك مثال الإنسان الذي يقف حائرا أمام خلية النحل وعملها المنسّق، دون أن تكون لها آلات أو وسائل، تعتمدها في إنجاز عملها هذا. ويَحَارُ مشاهدُ الخلية أيضا عندما لا يصل الى فهم مصدر الشمع الذي صنع منه النحل بيوته، ولا يعرف سرّ تصرفاته في إنتاج العسل، وفي المحافظة عليه إلى وقت الحاجة دون أن يفسد[20]. فهذا هو معنى العجيب عند القزويني. وقد ذكر حسين فوزي في كتابه «حديث السندباد القديم» أنّ بعض المعاصرين اعتمدوا هذا المفهوم في أبحاثهم[21]. وفي هذا الصدد تجدر الإشارة الى أنّ القزويني لا يرى فرقا بين العجيب والغريب، وإنّما يجعل الغريب صنفا من العجيب. فالغريب عنده هو «كُلُّ شَيْءٍ عَجِيبٍ قَلِيلِ الوُقُوعِ مُخَالِفٍ لِلْعَادَاتِ المَعْهُودَةِ والمُشَاهَدَاتِ المَأْلُوفَةِ[22]. وقد ضرب لذلك أمثلة ذكرها في مؤلّفه كمعجزات الأنبياء (انشقاق القمر، انفلاق البحر، انقلاب العصا ثعبانا، خروج الناقة من الصخرة الصمّاء، إبراء الأكمه والأبرص، إحياء الموتى)، وكرامات الأولياء الأبرار، وأخبار الكهنة والكهانة ...[23] ويجب أن نلاحظ أن هذا التعريف هامّ بالنسبة الى دراستنا لدقّته أولا، ولشموله ثانيا، ولاحتواء «رحلة ابن بطوطة» على الكثير من أمثلة العجيب التي ينطبق عليها هذا التعريف ثالثا، ولقربه زمنيّا من عصر رحّالتنا رابعا، لأنّ صاحبه قد عاش في القرن الثالث عشر الميلادي وتوفّي سنة 1283م، ويجب أن ننتظر عشرين سنة تقريبا حتى يولد ابن بطوطة في بداية القرن الرابع عشر الميلادي.

---

(19) المصدر السابق ص 31.

(20) المصدر السابق نفس الصفحة.

(21) انظر حسين فوزي : حديث السندباد القديم من ص 38 الى ص 40. دار الكتاب اللبناني. دار الكتاب المصري (بدون تاريخ) وكتاب «الغريب والعجيب ...» ص 186.

(22) القزويني : عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ص 38.

(23) المصدر السابق ص ص 38 ـ 39.

ويأتي القرن الرابع عشر الميلادي عصر ابن بطوطة، فنجد كتبا تؤلّف في هذا الغرض مثل «نخبة الدهر في عجائب البر والبحر» لشمس الدين أبي عبد الله الصوفي الدمشقي، و«خريدة العجائب» لزين الدين أبي حفص عمر بن الوردي. ويؤلّف ابن بطوطة «تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار». ويكثر عدد التآليف في هذا الغرض حتى يبلغ أربعة وعشرين كتابا عُرِفَتْ بكتب العجائب أحصاها الحاجّي خليفة في «كشف الظنون» المؤلّف في القرن السابع عشر الميلادي حسب ما جاء في «حديث السندباد القديم[24]». وهي في مجملها كتب تجمع بين الفوائد العلمية في التاريخ والجغرافيا والمتعة الأدبية بما احتوت عليه من نوادر وقصص عجيبة جمعها أصحابها أثناء رحلاتهم الى الأماكن المجهولة أو استمدّوها ممّا طالعوه من كتب الرحلات.

وقد لاحظنا في الصفحات السابقة أن «رحلة ابن بطوطة» لا تخلو من الحكايات بنوعيها : العادي والعجيب، وقد مدّنا بأمثلة كثيرة للعجائب. وهو ولئن لم يقدّم لنا تعريفا لهذه المادّة فإنّه قد ذكرها أي ذكر مادّة «العجب» في مواطن مختلفة من مؤلّفه. وقد جاء ذكره لهذه المادّة بعد أن يكون قد رأى مشهدا أو سمع حكاية من شأنهما أن يخلقا فيه شعورا يدفعه الى التعبير عن إحساسه بالعجب فلا يتمالك أن يقول بصريح اللفظ : «فَعجبْتُ مِنْ قَوْلِه»[25]، أو «فَعَجِبْتُ مِنْ هَذِهِ الرُّؤْيَا»[26] أو «فطال عَجَبِي منه»[27]، أو «فَلَمَّا رَآهُ أَهْلُ تلك النَّاحية عجبوا مِنْهُ»[28]، أو «ومن العَجَبِ أنَّ بعض الناس أخْبَرَني أنّ الذي يَفْعَلَ ذَلِكَ ليس بِسَبُع، وَإِنَّمَا هو

---

(24) حديث السندباد القديم ص 34.

(25) الرحلة ص 25.

(26) المصدر السابق ص 30.

(27) المصدر السابق ص 184.

(28) المصدر السابق ص ص 214.

آدميّ من السَّحَرَة المَعْرُوفِينَ بِالجُوكِيَة»[29]، أو «وأَقَمْتُ بِهَذِهِ الجَزِيرَة سبعين يوما، وتزوجتُ بها امرأتين، وهي من أحسن الجزائر، خَضِرَةٌ نَضِرَةٌ، رأيتُ من عجائبها أنَّ الغُصْنَ يُقْتَطَعُ من شَجَرِهَا ويركّز في الأرض أو الحائط، فَيُورق ويصير شجرة»[30]، أو «إنّه كان مُسْلِمًا ولإسلامه خَبَرٌ عَجِيبٌ نَذْكُرُهُ»[31]، أو «وَمِنْ عَجَبِهَا أَنْ تَقَعَ مِنَ العُلُوّ فلاَ تنكسر»[32]، أو «وَشَأْنُ هؤلاء القوم عَجِيبٌ وأمرهم غَرِيبٌ»[33]. وتكثر الأمثلة وتتنوّع، ويضيق دون حصرها مجال البحث. لكنّ إحصاءها مفيد، لأنّه سيكون المنطلق لمعرفة مفهوم العجب عند ابن بطوطة. وقد تتبّعنا هذه الأمثلة مثالاً مثالاً فألفيناها تَرْبُو على السبعين جاءت موزّعة بين صفحات الكتاب، وَرَدَ بعضها في شكل حكايات، بينما جاء بعضها الآخر في قالب خبر قصير أو ملاحظة مدسوسة بين جملة من المعلومات التاريخية أو المعطيات الجغرافية. وقد كان اعتمادنا في استخراجها على ما ذكره ابن بطوطة بصريح اللفظ أساسا من أنّ هذا العنصر أو ذاك قد خلّف في نفسه شعورا بالعجب، فعبّر عنه بأسلوب كنّا قد ذكرنا بعض أمثلة عنه.

ولعلّ المتأمّل في أمثلة العجائب المذكورة في «الرحلة» يمكن أن ينتبه الى أنّ العجب عند ابن بطوطة يعني :

أ ـ مخالفة بعض الأقوام في عاداتهم وتصرّفاتهم وسلوكهم لعادات المجتمع الذي ينتمي اليه ابن بطوطة مثل أهل دمشق والهند في ترتيب الجنائز. فالعجب في هذه الأمثلة يعني العادات الشاذّة التي خالف فيها

---

(29) المصدر السابق ص 543.

(30) المصدر السابق ص 593.

(31) الرحلة ص 562.

(32) المصدر السابق ص 642.

(33) المصدر السابق ص 677.

أصحابها العادات المألوفة [34]. وقد يمسّ هذا الشّذوذ ما هو مقدّس عند ابن بطوطة، فَيُلْحِقُ به انحرافا أو وزَيْغًا لِمَا ينجرّ عن ذلك من مخالفة لقوانين الشريعة الإسلامية رغم انتماء المخالفين الى الدّين الإسلامي. فسكان إيوالاتن يأتون بأفعال عجيبة بالنسبة الى ابن بطوطة تجلّت في عدم احتشام النساء من الرجال، وفي اتّخاذ المرأة صاحبًا لها، يمكن أن يزورها ويجالسها بحضور زوجها، وكذا يفعل الرجال أمام زوجاتهم رغم انتماء هؤلاء القوم الى الشريعة الإسلامية. فالعجب في هذه الأمثلة يدلّ على ما هو غير مُبَاحٍ شَرْعًا، أو على ما هو غير مستساغ بالنسبة الى الرجل المسلم[35]. ويمكن أن يُدْرَجَ ضمن هذا المفهوم للعجب التّناقض القائم بين المعتقدات الدينية والسلوك، وهو أمر يتجلّى من خلال «حكاية القاضي وصاحبته». فالقاضي رجل شرع، مؤمن بما جاء به الإسلام من قوانين وقواعد أخلاقية، وهو الذي يجب عليه أن يسهر على احترام قوانين الدين من موقع دوره في المجتمع الإسلامي. لكنّ ابن بطوطة يلاحظ أنّ هذا القاضي قد اتّخذ له خليلة يجالسها على مرأى من الناس ومسمع دون أن يجد في ذلك حرجا أو يرى فيه عيبا. وقد دخل عليهما الرّحالة فلم يخجلا ولم يتحرّجا. فالقيام بما يتنافى والشرع الإسلامي مع انتماء الفاعل الى هذا الدين يُعَدُّ أمرا عجيبا عند ان بطوطة [36]، غريبا في نظرنا.

ب ـ خروج بعض الكائنات عن طبيعتها كأن يتحرّك طائر رخٌّ ظنّه القوم قبل ذلك جبلا. فالجبل من خصائصه انعدامُ الحركة لأنّه ثابت قارّ، فإذا تحرّك فأمره يبعث على العجب[37]. ومن طبيعة الصّحاف أن تنكسر إذا وقعتْ من علٍ، وإذا ما خالفت ذلك فقد خرجت عن طبيعتها، وعُدّتْ

(34) المصدر السابق ص ص 106 ـ 107.

(35) الرحلة ص ص 312 ـ 580 ـ 677 ـ 678.

(36) المصدر السابق ص ص 580 ـ 678.

(37) المصدر السابق ص 646.

من العجائب مثلما هو الشأن بالنسبة الى الصحاف الصينيّة [38]، وكذلك الشأن بالنسبة الى النار التي من طبيعتها أن تفسد ما يُلْقى فيها، ولكن الأمر يُعَدّ عجيبا عندما يرقص فيها الناس دون أن تؤثّر فيهم أو في ثيابهم[39]. ومن أمثلة خروج الأشياء والكائنات عن طبيعتها أن تظهر في غير حجمها المألوف، فإذا هي تتجلّى في صورة مضخّمة مثل الفئران التي تأكل الآدميين، والدجاج الصيني، وعظمة حجر الياقوت ورأس السمكة الذي شاهده ابن بطوطة في هرمز الجديدة [40]. وقد تخرج هذه الكائنات عن طبيعتها عن طريق غياب أحد أعضائها الجسدية مثل المرأة ذات الثدي الواحد[41].

ج ـ أفعال السحرة والمشعوذين[42] والمَهَرَة من الناس مثل صعود أحد الرّمالة عمودا عاليا بمدينة الاسكندرية، فما قام به هذا الرّمّال يبدو أمرا مستحيلا بالنسبة الى غيره، لذلك عُدّ من العجب لدى من شاهد هذا الحدث[43]. ويمكن أن ندمج ضمن هذا الصنف من العجائب الأفعال النادرة بصفة عامة كأن يقطع شخص عنقه للتعبير عن حبه وولائه للسلطان[44].

د ـ المبالغة في القيام بالشيء كالإفراط في الإحسان الى الناس رغم كثرتهم، أو المبالغة في العطاء مثل فعل ملك الهند مع أحد الخُراسانيين[45]، أو الإفراط في الشّحّ مثلما هو الشأن بالنسبة الى أحد أبناء الملوك الذي

(38) المصدر السابق ص 642.
(39) المصدر السابق ص 184.
(40) الرحلة ص 274.
(41) المصدر السابق ص 592.
(42) المصدر السابق ص ص 543 ـ 544 ـ 641.
(43) المصدر السابق ص 41.
(44) المصدر السابق ص 624.
(45) المصدر السابق ص ص 211.

ضرب به ابن بطوطة المثل في البخل، وروى حوله حكايات في هذا المجال[46].

هـ ـ الأفعال والأحداث غير المنتظرة مثل ضيافة أحد «الفتيان الأُخيّة» لابن بطوطة، وقد أقبل هذا الفتى على الرّحّالة مرتديا ثيابا خَلقَة، وكاحتفاء الرجل المسيحي بمن ليس من ملّته وتعبيره عن تعلقه الشديد بالأماكن المقدسة، وهو ما حدث لابن بطوطة مع ملك القسطنطينيّة جرجيس المترهّب أثناء زيارة صاحب «الرحلة» لهذه البلاد [47].

و ـ آثار البلدان والبناءات العظيمة مثل الأهرام والمعابد المصرية القديمة، والمسجد المقدس لِكِبَره، وقُبّة الصخرة ببيت المقدس لجودة بنائها واحتوائها على محاسن لا تُحصى[48]، ومدينة صور لبنائها العجيب ولإحاطة البحر بها من ثلاث جهات، وصومعة «دهلي» (مدينة دلهي) لضخامتها وسَعَة ممّرها [49].

ز ـ الخوارق مثل عودة الاسطوانة الحمراء الى مسجد عمر في بلدة عسقلان بعد أن حَمَلَهَا النّصارى الى بلادهم[50] أو مثل عثور بعض الصحابة على الحنوط والكفن والماء في مكان قفر عند وفاة أُوَيْس القَرْني المرافق لجمع من الصحابة [51]، أو مثل تحرّك صومعة مسجد البصرة عند التوسل اليها بعلي بن أبي طالب أو بأبي بكر الصّديق [52]، أو مثل الشجرة التي تُسقط كل خريف ورقةً مكتوبًا عليها بقلم القدرة «لا

(46) المصدر السابق ص 462.
(47) الرحلة ص ص 286 ـ 354.
(48) المصدر السابق ص 58.
(49) المصدر السابق ص 417.
(50) المصدر السابق ص ص 60.
(51) المصدر السابق ص 98.
(52) المصدر السابق ص 187.

إله إلا الله، محمد رسول الله»[53]، أو مثل توقف تكوّن الكافور في الأنابيب على ذبح حيوان عند أصل شجرة الكافور، وقد رأى ابن بطوطة في ذلك سرّا عجيبا، أو مثل حصانة مدينة ظفار حيث لا يقصدها أحد بسوء إلاّ عادَ عليه مكروه، وَرُدَّ على أعقابه، لذلك لم يستطع أي قائد أن ينتزعها من ملكها [54]، أو مثل اختلاف مكانين متجاورين في المناخ، أحدهما يكون شديد البرد، والثاني شديد الحرّ كالموضع المعروف بجَمْكَان[55]، أو مثل المركب الذي يحمل مِنْبَرًا صَوْبَ مكّة، فإذا به يتوقّف عند محاذاته لمسجد مدينة منفلوط رغم الريح المساعدة [56].

ح ـ الكرامات وهي عديدة ومتنوّعة في «الرحلة»، منها ما نعته ابن بطوطة بالعجيب، ومنها ما لم يصفه بذلك. وقد ارتبطت الكرامات في «الرحلة» بأعمال الزّهاد والصوفية وأولياء الله الصالحين، ويمكن أن نصنّف هذه الكرامات على النحو التالي :

ـ معرفة الغيب والتنبّؤ بما سيحدث مثل الشيخ الصالح المتعبّد الذي وفد عليه ابن بطوطة، فأعطاه فرجيّة وطاقيّة، وأخبره بأنّ سلطانا كافرا سيأخذهما منه[57]، أو مثل ذلك الشيخ الزاهد الذي تنبّأ بما سيقع لابن بطوطة في بلاد الهند من لقاء أخيه دلشاد وتخليصه للرّحالة من شدّة تقع له[58]، أو مثل معرفة الشيخ الأعمى لابن بطوطة وأمر الخاتم الذي أهداه الى أحد الفقراء رغم أنّ هذا الأعمى لم يسبق له أن تعرّف على الرحالة [59].

---

(53) المصدر السابق ص 562.

(54) المصدر السابق ص 261.

(55) المصدر السابق ص 50.

(56) الرحلة ص 50.

(57) المصدر السابق ص 613.

(58) المصدر السابق ص ص 24 ـ 538.

(59) المصدر السابق ص 82.

- اختفاء الأولياء الصالحين والزهاد عند طلبهم أو البحث عنهم، وعدم قدرة طالبهم على رؤيتهم رغم وجودهم معه في المكان نفسه مثل الرجل الفقير الصالح الذي نبّهَ جماعة من الناس الى وجود حمار وحش ليُؤتَى به فيُشْوَى ويُؤكَل، فَجِيءَ به وشُوي، وعندما طُلِبَ الرجل لم يُعْثَرْ عليه[60]، أو مثل ذلك الرجل الصالح المتعبّد الذي اتصل به ابن بطوطة، وتحدّث معه، ولمّا عاد الى أصحابه أخبرهم بقصته، فبحثوا عنه، لكنهم لم يقعوا له على أثَرٍ[61]، أو مثل ذلك الرجل الطاعن في السنّ الذي وفد عليه ابن بطوطة وصاحباه أثناء تجوالهم في الصين، وقد أخبرهم هذا الزاهد ببعض أسراره ثم اختفى في غار له، وبقي ابن بطوطة ورفيقاه ينتظرون أوبته، لكنّ أحد المقيمين في زاوية هذا الشيخ أخبرهم بأنّهم لا يستطيعون رؤيته رغم حضوره معهم[62].

- القيام بأفعال تدخل في إطار المعجزات كأنْ يزعق رجل محلوق اللحية فإذا بلحية سوداء كثيفة تكسو وجههُ، ويزعق ثانية فتصير اللحية السوداء بيضاء، ويزعق ثالثة، فإذا هو بلا لحية[63]، أو مثل التنقل من مكان الى مكان في سرعة فائقة مثلما هو الشأن بالنسبة الى حسن المجنون والرجل الصالح الذي حمله من مكّة الى دار أمّه في مدّة وجيزة جدّاً[64]، أو مثل ذلك الجُوكيّ الذي وجده ابن بطوطة في بيت الأصنام، ولم يجد عنده طعاما، فصاح هذا الجوكيّ صيحة عظيمة، فإذا بجوزة من جوز النارجيل تسقط، فيقدّمها الشيخ الى ابن بطوطة وصاحبَيْه[65].

(60) المصدر السابق ص 82.
(61) المصدر السابق ص 190.
(62) الرحلة ص 635.
(63) المصدر السابق ص 34.
(64) المصدر السابق ص 158.
(65) المصدر السابق ص 554.

ـ النجـاة من الخطر الذي يقع فيـه الغيـر مثل الرجل الصـالح الذي رفض أن يشارك أصحـابه أكل لحم الفيل الصغير، وعـندما جَنَّ الليل جاءت الفيلة الى مكان إقامة الجماعة فأهلكتها واحدا واحدا باستثناء الرجل الذي امتنع عن أكل لحم الفيل، حيث حملته الفِيلَةُ الى مكان معمور[66].

هكذا نلاحظ أنّ العجبَ عند ابن بطوطة قد استُعمل في مفهومه الواسع، فعنى به أشياء كثيرة ومتنوّعة شملت الكرامات والخوارق وآثار البلدان والبناءات العظيمة والأفعال غير المنتظرة، والمبالغة في القيام بالشيء سلبا وإيجابا، وخروج بعض الكائنات عن طبيعتها، وشملت ـ الى جانب ذلك ـ مخالفة بعض الأقوام في عاداتهم وتصرفاتهم وسلوكهم لعادات المجتمع الذي ينتمي اليه ابن بطوطة، وقد يعني العجيب أيضا القيام بما هو غير مباح شرعا في الإسلام مع انتماء الفاعل الى هذا الدين. ولهذا السبب كثرت أمثلة العجيب في «الرحلة». ولعل ابن بطوطة قد فهم من العجب ما فهمه منه معاصروه، أو بصفة أدق ما فهمه منه أهل القرون الوسطى، فجاء معنى العجب قريبا مما نجده عند أبي حامد الغرناطي. ولعلنا إذا ما عدنا الى «تحفة» أبي حامد نلاحظ أن أمثلة العجيب عنده لا تختلف كثيرا عن الأمثلة التي ذكرها ابن بطوطة في «رحلته»، بل لن نكون بعيدين عن الصواب إذا ما ذهبنا الى أن بعض الأمثلة التي جاءت في مؤلّف الغرناطي قد احتوى عليها أثر ابن بطوطة (الأهرام، المعابد، الأسماك ذات الحجم الضخم، طائر الرّخ ...).

ومما تجدر ملاحظته أيضا أن أمثلة العجيب التي ذكرت في «رحلة ابن بطوطة» ينطبق عليها بصفة عامّة تعريف أبي زكرياء القزويني لهذه المادة. وقد جعل كلٌّ من الرجلين الكرامات والخوارق والغريب ضمن أمثلة العجيب، وقد سبق تعريف القزويني للعجيب والغريب. ونحن عندما نعود الى «الرحلة» نلاحظ أن الغريب والعجيب يلتقيان عادة في ذهن ابن بطوطة، فكثيرا ما نراه يُرْدِفُ لفظة العجيب بلفظ الغريب ليدلّ على معنى

(66) المصدر السابق ص 213.

اللفظ السابق، فقد حَدَّثَ عن سكّان إيوالاتن الذين اعتُبرت عاداتهم من العادات العجيبة قال : «... وشَأْنُ هَؤلاَء القَوْمِ عَجِيبٌ وأمْرُهُمْ غَرِيبٌ ...»[67]، وقال عن أحد الزهاد وقد أكثر من الإنفاق والإحسان الى المحتاجين رغم ضعف إمكانياته : «ولهذا الشّيخ أَبي دُلَف شَأْنٌ عَجِيبٌ وأمْرٌ غَرِيبٌ»[68]. وذكرمدينة صور وبناءها العجيب فقال : «وَبِنَاؤُهَا لَيْسَ في بِلاَدِ الدُّنْيَا أَعْجَبُ ولا أَغْرَبُ شَأْنًا منه»[69]. وقد يسبق أحيانا ذِكْرُ الغريب كلمةَ العجيب مثلما هو الشأن في «حكاية حسن المجنون» الذي قال عنه : «... أمْرُهُ غَرِيبٌ وشَأْنُهُ عَجِيبٌ ...»[70]. أمّا شجر النار جيل فهو يثمر جوزا يشبه رأس الإنسان، فيه شبه العينين والفم، وداخل الجوزة يوجد ما يُشبه الدّماغ، وعلى الجَوْزِليف يُشبه الشعر، وقد قال صاحب «الرحلة» في شأن هذا الشجر : «وهَذَا الشَّجَرُ مِنْ أَغْرَبِ الأشْجَارِ شَأْنًا وأَعْجَبِهَا أَمْرًا»[71]. وقد جاءت بعض الحكايات موسومة بالعجب والغرابة في الوقت ذاته مثلما هو الشأن بالنسبة الى «حكاية عجيبة»[72]، و«حكاية الأعمى والخاتم»[73].

وهكذا نلاحظ أن العجيب قد ارتبط ذكره في الكثير من الأمثلة الواردة في «الرحلة» بالغريب، وكأن لا فاصل يفصل بين الميدانين. وقد كان شأن ابن بطوطة في جمعه بين العجائب والغرائب من حيث مدلولهما شأن الغرناطي في «تحفته» والقزويني في «عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات»، مع شيء من الاختلاف في معنى الغريب في بعض أمثلته، ذلك أن الغريب عند أبي حامد وأبي زكرياء يبقى أمرا مقبولا

(67) الرحلة ص 677.

(68) المصدر السابق ص 278.

(69) الرحلة ص 62.

(70) المصدر السابق ص 158.

(71) المصدر السابق ص 263.

(72) المصدر السابق ص 635.

(73) المصدر السابق ص 243.

يمكن أن يُسْتساغ، فهو مثلا عند القزويني دليل على حكمة الخالق وإبداع من إبداعاته، يقول أبو زكرياء :

«وكُنْتُ مُسْتَغْرِقًا بالنَّظَرِ في عَجَائِبِ صُنْعِ اللّهِ تَعَالَى في مَصْنُوعَاته، وغرائب إبْدَاعِهِ في مُبْتَدَعَاته»[74]. أمّا الغريب عند أبي عبد الله فقد يتجاوز هذا المعنى ليدلّ في بعض الأمثلة على أمر غير مقبول أو على تصرّف يتنافى وإرادة الخالق في شريعته[75]، وهو في ذلك لا يختلف عن الكثير من أمثلة العجيب التي استعملت لتدلّ على المعنى ذاته، فيصبح العجيب عنده يعني «أساسا الغَريبَ أي الحيوان النَّادِرِ، والحِجَارة الكَرِيمة النَّادِرَة، والشَّجرة ذات الثّمار النّادرة وذات الشَّكْل والسّلوك»[76]، ويمكن أن يتولّد عن قوى غيبية كما يمكن أن يكون من صنع الإنسان.

وقد لاحظ الباحث توفيق فهد في تقريره الذي قدّمه الى الملتقى الذي أُقِيمَ حول «العجيب في القرون الوسطى «كثرة أمثلة العجيب في تلك الفترة الزمنية فقال : «تَبْدُو كُلُّ المَخلُوقَاتِ عجيبةً في التَّفْكِير الدّينيّ في الشَّرْقِ زَمَنِ القُرُونِ الوسْطَى، لَيْسَ في الشَّرْقِ الإسْلاميّ فحسب وإنَّما في الشَّرْقِ ذي الدِّيَانَةِ اليهودية والمسيحية أيضا، على غِرَارِ فِعْلِ الخَالِقِ ذاته، ففي كُلِّ ذَرَّةٍ تتجَلّى حِكْمَتُهُ وَعَظَمَتُهُ الخَارِقَةُ للعادة : فيصير العجيبُ بذلك مساويًا لِمَا هُوَ عَاديّ ويوميّ ولِمَا هُوَ غير مُتَمَيِّزٍ»[77]. ونجد لهذا المفهوم صدى في حكايات ابن بطوطة.

وبالاعتماد على هذا المفهوم للعجيب الذي استنتجناه من أمثلة عديدة في «الرحلة»، وانطلاقا من خصائص هذه المادّة التي توفّرت في بعض الحكايات سنحاول استخراج «الحكايات العجيبة» في مؤلّف ابن بطوطة، متوخّين في الوقت نفسه عرضها وتوزيعها الجغرافي، مشيرين الى أهمّ

(74) عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ص 26.
(75) الرحلة ص 677.
(76) الغريب والعجيب ... ص 134.
(77) المرجع السابق ص 177.

أحـداثها وعناصـر العـجب فيها حـتى يتسنّى للقـارئ الاطّلاع على ما عَـدّه ابن بطوطة من «عـجائب الأسفار» في «تحفته».

وقـد تأكّـدت لدينا أهمّـية هذه المرحـلة من البحـث المتمـثلة في عـرض «الحكايات العجيبة» لأسباب أهمّها يكمن في ضخـامة حجم «الرحلة» الذي تجاوز في بعض الطبـعات 1800 صفـحة [78]. وقد جـاءت هذه الحكايات موزّعة هنا وهناك دون أن تحمل عـلامة تشـير الى نوعـها، وتسـهّل عملية العـودة اليهـا بالنسـبة الى القـارئ، أضف الى ذلك أنّ بعض الطبـعات جـاءت الحكايات فـيهـا خـالية من أي عنوان. ويجـد القارئ أحـيـانا حـكاية مدرجـة ضـمن بعض المعـارف التـاريـخـيـة أو الجـغـرافـيـة قـد لا ينتبـه اليهـا بسـهـولة. وسنعـمـد في هذه المرحـلة من البـحث الى تصنيف «الحكايات العـجـيـبـة» حـسب عناصـر العـجب الموجـودة في كلّ حـكاية. وبـالاعـتـمـاد على هذا المقياس يمكن أن نقسّم هذه الحكايات الى الزُّمَر التالية :

أ ـ العـادات غـيـر المـألوفـة، وتـنـتـمـي الى هـذا الصـنف الحكايات التالية :

الحكـايـات	الصفـحـة	التـوزيـع
1 ـ حكاية أهل إيذج في مآتم أمرائهم +	195	الشــرق الاسلامــي.
2 ـ ذكر أهل الهند الذين يحرقون أنفسهم بالنار / / حكاية الماء والنار.	411	الهنـــد
3 ـ حكاية أهل البَرَهْنَكَار.	615	الهنـــد
4 ـ حكاية القاضي وصاحبته +	678	بــلاد الســودان.
5 ـ حكاية نحوها / / حكاية المرأة وعشيقها +.	678	بــلاد الســودان.

(78) انظر طبعة باريس.

تتناول هذه الحكايات بعض عادات المجتمعات التي زارها ابن بطوطة، وقد بدت هذه العادات غير مألوفة، لافتة للانتباه. فقد شدّت الحكايتان الأولى والثانية الرّحالة بما توفّر فيهما من عناصر لم يكن قد شاهد مثلها من قبل. لقد كان كل شيء عجيبا، فالناس قد لبسوا ـ بمناسبة موت أحد الأمراء ـ التّلاَبِيسَ وجلالَ الدوابّ، ووضعوا على رؤوسهم التّبن والتّراب، وجَزَّ بعضهم ناصيته، وانقسموا فريقين، يزحف كل واحد منهما نحو الآخر ضاربا على صدره.

وكانت الجنازة ـ هي الأخرى ـ مثالاً للعجب، فقد سارت «بين أشجار الأترّج واللّيمون والنّارنج، وقد ملأوا أغصانها بثمارها والأشجار بأيدي الرّجال، فكَأَنّ الجَنازَة تَمْشِي في بُسْتَانٍ، والمشاعل في رماح طوال بَيْنَ يَدَيْهَا، والشمع كذلك، فَصُلّيَ عَلَيْهَا»[79].

أمّا في الهند فقد دأبت النساء ـ أو الكثير منهنّ ـ على حرق أنفسهن عند وفاة الزوج، حيث تُؤَجَّجُ النّيران، فترمي المرأة بنفسها فيها لتموت معانقة زوجها. وقد كان ابن بطوطة شَاهِدَ عيَانٍ على بعض النّماذج الاجتماعية، حيث رأى المرأة تخرج متزيّنة متعطّرة ممتطية فرسا، والناس يتبعونها، وكل إنسان من الكفار يُوصيها بتبليغ سلامه الى أحد أقاربه. وعندما يصل الموكب مكان النار المشتعلة تترجّل المرأة وتجرّد نفسها من الثياب والحلي، وتتصدّق بها على الناس، وترتدي ثوبا خشنا غير مَخِيطٍ، ثمّ تتقدّم من النار الموقدة، وترمي بنفسها فيها، فتدقّ الطبول والأبواق والأنفار، ويكثر الضجيج، وترتفع الأصوات ! إنّ مثل هذا المشهد دليل على الوفاء للزوج يُكسب عائلة المرأة شرفا.

ومن الهنود من يرمي بنفسه في نهر الكَنْكِ ليموت غرقا تقرّبا من كَسَاي (الله) : إنّها منزلة الماء والنار عند الهنود.

(79) الرحلة ص ص 197 ـ 198.

ويلفت انتباه الرّحالة في بلاد البَرَهْنَكَار نوع الحياة في هذه البلاد «فرجَالُهُمْ عَرَايَا لاَ يَسْتَتِرون، إلاَّ أنَّ الوَاحِدَ منهم يَجْعَلُ ذَكَرَهُ وأُنْثَيَيْه في جعبة من القصب منقوشة معلّقة في بطنه، وتَسْتَتِرُ نِسَاؤُهُمْ بِأَوْرَاقِ الشَّجَرِ ... يَتَنَاكَحُونَ كالبَهَائِمِ، لاَ يَسْتَتِرُونَ بِذَلِك ...»[80].

وكانت المرأة في البلاد الافريقية مثيرة للعجب في علاقتها مع الرجل، وقد ذكر لنا أبو عبد الله مثالَيْن للمرأة والرجل اللّذين يتصرّفان تصرّفات تتنافى والإسلام رغم انتماء الشخصين الى الشريعة الإسلاميّة.

ب ـ خروج بعض الكائنات عن طبيعتها، ونجد ضمن هذا الصنف الحكايات التالية :

الحكايات	الصفحة	التوزيع
1 ـ حكاية الرقص في النار +	184	الشرق الاسلامي
2 ـ حكاية فئران تأكل الرجال +	548	الهند
3 ـ حكاية الجرادة المتكلمة	687	«بلاد السودان» (افريقيا)

إن من الحقائق البديهيّة أنّ النّار تلتهم كلّ ما يُلقى اليها، وأنّ الفئران تمثّل صيدا للقطط، وأنّ الحيوان لا ينطق. لكن الأشياء تنقلب في «الحكايات العجيبة»، فإذا بالنار في الحكاية الأولى تُضْرَمُ حتى تصير جمرا فيرقص الأفراد والجماعات ويتمرّغون فيها دون أن تؤثّر فيهم أو في ثيابهم، وإذا بالفئران في الحكاية الثانية تجتمع ليلا على ملك لتأكله، فيحاول دفعها عن نفسه، ويجد في ذلك عناء كبيرا، وإذا بالجراد في الحكاية الثالثة يحلّ ببلد افريقي، فيخرج اليه أحد الرجال الصالحين فيهوله الجراد بكثرته، فتخاطبه جرادة قائلة : «إنَّ البِلاَدَ الَّتِي يَكْثُرُ فِيهَا الظُّلْمُ يَبْعَثُنَا اللَّهُ لِفَسَادِ زَرْعِهَا»[81].

(80) المصدر السابق ص 615.

(81) الرحلة ص 688.

ج ـ حكايات السّحرة والمشعوذين والمهَرَة من الناس

ويندرج ضمنها الحكايات التالية :

الحكايات	الصفحة	التوزيع
1 ـ حكاية السبع +	542	الهند
2 ـ حكاية السّحَرة الجوكية +	543	الهند
3 ـ حكاية سِحْر الجوكية +	544	الهند
4 ـ حكاية امراة كفتار +	544	الهند
5 ـ حكاية عجيبة رأيتها بمجلسه +	642	الهند
6 ـ حكاية المشعوذ +	641	الصين

في هذه الحكايات إبراز لمعتقدات هندية وأخرى صينية آمن أصحابها بفاعلية السحر وأثره في نفوس الناس. وقد كان نمط العيش عند بعض الهنود المعروفين بـ «السحرة الجوكية» مثيرا للعجب. فمن عجائب بعضهم أنّه يقيم الشّهر لا يأكل ولا يشرب، وبعضهم تحفر له الحفر تحت الأرض وتُبنى عليه، فلا يُتْرَكُ له إلا موضع يدخل منه الهواء، ويُقيم الشهور وأحيانا السنة على هذه الحال. ومن عجائب السحرة الجوكية أنّهم يخبرون بأمور غيبية. ومنهم من ينظر الى الإنسان فيقع ميّتا من نظرته، وإذا ما صدر مثل هذا الفعل من امرأة فإنّها تُسمّى بالمرأة «الكفتار». وقد ذكر ابن بطوطة أنّه أثناء توليّه القضاء في بلاد الهند جِيءَ له بامرأة قيل إنّها «امْرأةٌ كَفْتَار، وقَدْ أكَلَتْ قَلْبَ صَبِيٍّ كَانَ إلى جَانِبِهَا»[82]، فبعث بها الى نائب السلطان، فأمر باختبارها بربط أربع جرّات مملوءة ماء الى يديها ورجليها، ثم أُلقيَ بها في نهر الجون. وقال الناس : إنْ هي غرقت فليست بكفتار، وإنْ هي طفت على الماء فهي كما نعتوها، وطَفَت المرأة على السطح «فَأمِرَ بإحْرَاقِهَا، وأتَى أهْلُ البَلَدِ رِجَالاً ونساءً فَأخَذُوا رَمَادَهَا،

(82) الرحلة ص 544.

وَزَعَمُوا أنَّهُ مَن تبخَّرَ به أمِنَ في تلك السَّنة من سِحْرِ كَفتار»[83].

د ـ المبالغة في القيام بالشيء، وتتجلّى في الحكايات التالية :

الحكايات	الصفحة	التوزيع
1 ـ حكاية مباركة +	150	الشرق الاسلامي
2 ـ حكاية الفتى الأخَيّ +	286	الشرق الاسلامي
3 ـ حكاية ملك الهند وكرمه +	211	الهند
4 ـ حكاية تناسبها / / حكاية الميزان +	211	الهند
5 ـ حكاية تناسبها / / حكاية الصينية +	212	الهند
6 ـ حكاية نحوها عن لطف السلطان وكرمه / / حكاية عن لطف السلطان وكرمه	460	الهند
7 ـ حكاية عن بخل ابن الخليفة +	461	الهند
8 ـ حكاية عن شحه	462	الهند
9 ـ حكاية بخله على ابنه +	462	الشرق الاسلامي

تدور هذه الحكايات حول محورين متباينين. فالحكايات الستّ الأولى تتعرض الى الإفراط في الجود. وقد يصدر هذا السخاء عن بعض الملوك الذين يبالغون في الندى، كما يمكن أن يصدر عن شخص ينتمي الى عامة الناس. أمّا الحكايات الثلاث الموالية فإنّها تُبرز الشح في بعض الأوساط الثّرية، وقد نَسَبَ ابن بطوطة هذه الصفة الى أحد أبناء الخلفاء، وكان أبو

(83) المصدر السابق ص 544.

عبد الله يراه يأكل وحده دون أن يستدعي أصحابه الى الطعام، فيسأله عن علّة ذلك، فيقول : «لاَ أَسْتَطِيعُ أَنْ أَنْظُرَ إِلَيْهِمْ وَهُمْ يَأْكُلُونَ طَعَامِي»[84]. وكان ابن بطوطة يرى ـ أثناء تردّده عليه ـ دهليز قصره مظلما لا سراج به، وكان كثيرا ما يراه يجمع الحطب داخل بستانه، وعندما يُسأل عن ذلك يقول : «يُحْتَاجُ اليها»[85]، يعني أعواد الحطب ... وبلغ الشّحّ بهذا الشخص درجة قصوى حيث كان بخيلا بماله حتّى على أقرب الناس اليه رغم ثروته الطائلة[86].

و ـ حكاية العفاريت والجن

لا نعثر في «الرحلة» إلاّ على حكاية واحدة من هذا النوع (حكاية العفريت + ص 578 ـ جزر ذيبة المهل ـ المديف)، تحدّث فيها ابن بطوطة عن عفريت من الجنّ يأتي جزائر ذيبة المهل من جهة البحر، فيقدّم اليه سكانها فتاة بكرا عن طريق القرعة، يضعونها ليلا في بيت الأصنام، ويأتونها في الصباح، فيجدونها مفتضّة ميتة.

ثم قَدِمَ الى هذه الجزائر مغربيّ يُدعى أبا البركات، فأراح الناس من هذه المصيبة، ذلك أنّه ذهب الى المكان الذي كانت الفتيات ينتظرن فيه قدوم العفريت، وقضّى الليلة قارئا للقرآن. فلمّا حضر العفريت ووجد الرجل يتلو الآي الحكيم غاص في البحر، ولم يعد الى هذه الجزائر، فكان ذلك سببا في إسلام ملكها وأهلها.

(84) الرحلة ص 461.

(85) الرحلة ص 461.

(86) انظر حكاية بخله على ابنه ص 462.

ز ـ الخوارق ونجدها في الحكايات التالية :

الحكايـــات	الصفحة	التـــوزيـــع
1 ـ حكاية منبر الملك الناصر +	50	الشرق الاسلامي
2 ـ حكاية قبر أويس القرني +	98	الشرق الاسلامي
3 ـ حكاية اعتبار +	186	الشرق الاسلامي
4 ـ حكاية الشيخ شهاب الدين / / حكاية الخمر.	387	الشرق الاسلامي
5 ـ حكاية هذا الشيخ / / حكاية الشيخ محمد العريان.	539	الشرق الاسلامي
6 ـ حكايته الغريبة / / حكاية السلطان بلبن +	425	الهنـــــد
7 ـ حكاية الأمير خطاب الأفغاني	541	الهنـــــد
8 ـ ذكر الشجرة العجيبة / / حكاية الشجرة المقدسة +	562	الهنـــــد
9 ـ حكاية مسجد بدّ فتّـــن	563	الهنـــــد
10 ـ ذكر أهل هذه الجزائر وبعض عوائدهم / / حكاية جزر ذيبة المهل.	574	الهنـــــد

إنّ من خصائص عالم الأشياء الجمود والثّبات لكنّ بعضها في عالم العجائب يخرج عن ميّزاته. فإذا بالجوامد تتحرّك في بعض الحكايات، وتَثْأرُ لنفسها في حكايات أخرى، وإذا بالسوائل يتغيّر طعمها. ففي «حكاية منبر الملك الناصر» يأمر هذا الملك بصنع منبر في مصر ليُحْمَل بعد ذلك الى مكة المكرّمة. ويتمّ صنعُ المنبر بطريقة بديعة، ويُرْسَل في مركب الى المسجد الحرام. وسار هذا المركب في النيل. فلمّا حاذى المسجد الجامع بمدينة منفلوط توقّف عن التقدّم ! فعجب الناس من أمره لأنّ الريح كانت مواتية، وبقوا وهو لا ينهض بهم، فأعلموا الملك الناصر بخبره، فأمر بوضع المنبر في مسجد منفلوط.

ويزور ابن بطوطة مسجد أمير المؤمنين على بن أبي طالب بالبصرة، فيجد في ركن من أركان صومعته مقبضَ خَشَبٍ جعله أحد البصريين المصاحبين للرّحالة في يده، وخاطب الصومعة : «بِحَقِّ رَأْسِ أَمِيرِ المُؤْمِنِينَ عَلِيّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، تَحَرَّكِي ! وَهَزَّ المِقْبَضَ فَتَحَرَّكَتْ»[87]. ولم يترك أبو عبد الله الرجل السّنّي الفرصة تفوته، فأخذ المقبض، وقال : «بِحَقِّ رَأْسِ أَبِي بَكر خَلِيفَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَحَرَّكِي !»[88] وهزّ المقبض فتحرّكت الصومعة !

وفي «حكاية مسجد بدفتن» بالهند يعمد أحد البراهمة الى هدم هذا المسجد ونقل خشبه الى بيته، فتشتعل النيران في منزله، وتأتي على كلّ ما فيه، فيهلك الرجل وأولاده ومتاعه.

أما «الشجرة المقدسة» فقد كانت خضراء ناعمة تُشبه أوراقُها أوراق شجر التّين، إلاّ أنّها ليّنة، تسقُطُ منها كلَّ خريف ورقةٌ واحدة بعد أن يستحيل لونها الى الصفرة ثمّ الى الحمرة، ويكون مكتوبا فيها «بقلم القدرة» لا إله إلا الله، محمد رسول الله». فإذا سقطت أخذ المسلون نصفها، وجُعل نصفُها الآخر في خزانة السلطان الكافر، ويُقال إنّ الناس يستشفون بها للمرضى. ويُحْكَى أيضا أنّ هذه الشجرة كانت سببا في إسلام أحد ملوك البلاد، لأنّه كان يعرف قراءة الخط العربي، فلمّا قرأ ما كُتب عليها أَسْلَمَ. ويُرْوى أنّ أحد أبنائه كفر وطغى بعد موت أبيه، فأمر باقتلاع الشجرة، فاقْتلعتْ، لكنّها نبتت بعد ذلك ونمتْ، وهلك الآمر باقتلاعها في مدّة وجيزة.

أمّا سكان جزر ذيبة المهل فإنّ لصوص الهند «لاَ تَطْرُقُهُمْ ... وَلاَ تُذْعِرُهُمْ لأَنَّهُمْ جَرَّبُوا أنَّ مَنْ أَخَذَ لَهُمْ شَيْئًا أَصَابَتْهُ مُصِيبَةٌ عاجلةٌ. وإذا

(87) الرحلة ص 187.

(88) الرحلة ص 187.

أتتْ أجْفَانُ العَدُوّ الى نَاحِيَتِهِمْ أخَذُوا مَنْ وجَدُوا مِنْ غَيْرِهِمْ، ولم يتعرَّضُوا لأحَدٍ مِنْهُمْ بِسُوءٍ ...»[89].

وتتدخّل القوى الغيبية في بعض هذه الحكايات إمّا لردع الظالم مثلما هو الشّأن بالنسبة الى الحكايات السّابقة وإمّا لتحقيق نصر في حروب المسلمين ضدّ الكفّار. ففي «حكاية الأمير خطاب الأفغاني» ينتصر جيش هذا الأمير وهو لا يتجاوز ألف شخص على جيش الكفار الذي يعد خمسة عشر ألفا. وفي «حكاية الشيخ محمد العريان» يذكر ابن بطوطة أنّه لمّا غزا قازان ملكُ التتر بلادَ الشّام تصدّى له الملك الناصر وكان حديث السنّ لم يتعوّد على الوقائع الحربيّة. وقد صاحبه في هذه الواقعة الشيخ محمد العريان - وهو أحد الأولياء الصالحين - سُمّي بهذا الاسم لأنّه لا يلبس إلاّ ثوبا من سرّته الى أسفل. ولمّا خاف الناس من إمكانية فرار الملك الناصر من أمام العدوّ عمد الشيخ العريان الى فرس الملك فقيّده حتى لا يتزحزح من مكانه، فكان أن ثبت الملك في مكانه، فانتصر المسلمون ! «وهُزِمَ التّتْرُ هَزِيمَةً شَنْعَاءَ، قُتِلَ منهم فيها كثيرٌ وغَرَقَ كثيرٌ بما أُرسِلَ عليهم من المياه، ولم يَعُدِ التّتْرُ الى قَصْدِ بِلاَدِ الإسلاَمِ بَعْدَهَا»[90].

وتساعد القوى الخفية المملوك بَلَبَن على النّجاة من عيون المنجّمين الذين كانوا يرون فيه ما لا يراه غيرهم. فقد أشاروا على السلطان بأنّ أحد مماليكه سوف يستولي على الملك من يد ابنه، فبعث في طلب المنجّمين، واستقرّ الرأي على استعراض المماليك واحدا واحدا أمامهم. وتكون المفاجأة عندما يتغيّب بَلَبَن في هذه المناسبة لا بتدبير منه، لأنّه لم

(89) الرحلة ص 574.
(90) الرحلة ص 539.

يكن يعلم بما يحدث، وإنّما القوى غير المنظورة شاءت ذلك. لقد أرسله أصحابه من المماليك ليشتري لهم طعاما لأنّه كان أدناهم منزلة. وجاءت «نَوْبَةُ السَّقّائِينَ فِي العَرْضِ، وهو لَمْ يَأْتِ بَعْدُ، فَأَخَذُوا زِقَّهُ وَمَاعُونَهُ، وَجَعَلُوهُ عَلَى كَاهِلِ صَبِيٍّ، وعَرَضُوهُ عَلَى أَنَّهُ بَلَبَن، فلمَّا نُودِيَ باسْمِهِ جَازَ الصَّبِيُّ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ، وانقضى العرض، ولم يَرَ المنجّمون الصورة التي تَطَلَّبُوهَا، وجاء بلبن بعد تمام العرض لما أراد الله إنفاذ قضائه»[91].

وتَرَقّى بلبن بعد ذلك، فصار أميرَ السقّائين ثمّ صار من جملة الأجناد، ثمّ من الأمراء، ثم صار نائبا للسلطان ناصر الدين مدّة عشرين سنة قَتَلَهُ بعدها واستولى على الملك.

ح - الكرامات

يلاحظ القارئ لمؤلّف الرّحالة أنّ هذا النّوع من الحكايات يكثر في «الرحلة»، ويتجاوز عدده عدد الأصناف الأخرى من الحكايات. وقد استخرجنا من أثر ابن بطوطة ثماني وعشرين حكاية عجيبة تتمحور حول أربعة مواضيع أساسية هي :

- **معرفة الغيب**، وتتجلّى في الحكايات التالية :

الحكايات	الصفحة	التوزيع الجغرافي
1 - ذكر كرامة له/ / حكاية السفر الى الهند والصين +	24	الشرق الاسلامي
2 - كرامة لأبي الحسن الشاذلي / / حكاية أبي الحسن الشاذلي	25	الشرق الاسلامي
3 - كرامة لهذا الشيخ / / حكاية الحلم +	30	الشرق الاسلامي

(91) الرحلة ص 426.

الحكـــــايــــــات	الصفحـــة	التوزيع الجغرافي
4 ـ ذكر كرامة للسيد الشريف أبي محمد عبد الله الحسني / / حكاية الدرب الشامي	51	الشرق الاسلامي
5 ـ كرامة الشيخ قطب الدين / / حكاية الجُبّة.	201	الشرق الاسلامي
6 ـ كرامة لبعضهم / / حكاية بهلول الشّولي.	217	الشرق الاسلامي
7 ـ حكاية الأعمى والخاتم +	243	الشرق الاسلامي
8 ـ كرامة للشيخ نعمان الخوارزمي / /حكاية الغلام الآبق.	358	الشرق الاسلامي
9 ـ كرامة للشيخ النيسابوري / / حكاية الغلام القاتل لأولاد الأتراك.	389	الشرق الاسلامي
10 ـ كرامة للشيخ عبد الله الغاري / /حكاية الغلام القاتل لسيده.	420	الهنــــد
11 ـ كرامة للشيخ جلال الدين التبريزي / / حكاية جلال الدين التبريزي	613	الصيـــن
12 ـ كرامة له أيضا / / حكاية سائح المغرب	613	الصيـــن
13 ـ حكاية عجيبة في ضمنها كرامات / / حكاية الفرجية.	613	الصيـــن

هذا النوع من الحكايات يدور حول كرامات أولياء الله الصالحين، فيبرز ما تميّزت به هذه النماذج البشرية من إدراك لِمَا لاَ يُدْرِكُه الإنسان العادي. ففي الحكاية الأولى يكاشف الشيخُ الصالحُ ابنَ بطوطة بزيارته لبلاد الهند والسند والصين قبل أن يكون الرّحالة قد فكر في التوجّه الى هذه البلدان. ويتنبّأ هذا الشيخ أيضا بلقاء سوف يتمّ بين أبي عبد الله وثلاثة رجال في أمصار بعيدة. وبعد أن يطوّف ابن بطوطة في بلدان العالم الإسلامي المعروف آنذاك يشدّ عصا الترحال الى الهند والسند والصين، ويلتقي بالأشخاص المذكورين حسب ما جاء في رحلته.

ويتنبّأ أبو الحسن الشاذلي في الحكاية الثانية بزمن موته، فيستعدّ لذلك، ونجد مثل هذا التنبّؤ في «حكاية جلال الدين التبريزي». وفي «حكاية الفرجية» يزور ابن بطوطة أحد شيوخ الزوايا، فيرى عليه فرجيّة، فيتمنّى أن تُهدى إليه. وعند توديعه نزع الشيخ هذه الفرجيّة وسلّمها للرّحالة. وسمع ابن بطوطة من بعض الفقراء أن هذا الوليّ لم يكن من عادته أن يلبس هذه الفرجيّة، وإنّما لبسها بمناسبة قدوم أبي عبد الله اليه. وكان الشيخ الصالح يُحَدّثُ أصحابه قبل تعرّفه على ابن بطوطة بأنّ «هذه الفَرْجِيَّةَ يَطْلُبُهَا المَغْرِبيُّ، وَيَأْخُذُهَا مِنْه سُلْطَانٌ كَافِرٌ، ويُعْطِيهَا لأخِينَا بُرْهَان الدّين الصّاغِرْجي»[92]. وجاء في «حكاية سائح المغرب» أن هذا الشيخ قد تنبّأ بقدوم ابن بطوطة الى زاويته قبل حلوله بها، فبعث أربعة من أصحابه لاسْتقبال الرّحالة على مسيرة يومين من موضع سكناه. وبعد مدّة تحقّقت كلّ هذه المكاشفات حسب ما ذكر ابن بطوطة في «الرحلة».

ويذكر الرّحالة في «حكاية الحلم» قدرة أصحاب الكرامات على فكّ ألغاز الأحلام. أمّا بقية الحكايات فيتنبّأ فيها شيوخ الكرامات بما قد يحدث في حياة ابن بطوطة.

ـ **الاختفاء**، ويمكن أن نتبيّنه من خلال الحكايات التالية :

الحكـــايــــات	الصفحـة	التوزيع الجغرافي
1 ـ حكاية الصالحين اللبنانيين وحمار الوحش +	82	الشرق الاسلامي
2 ـ حكاية زاهد عبّادان +	190	الشرق الاسلامي
3 ـ حكاية عجيبة +	635	الصيـــن

هذه الحكايات الثلاث تبرز قدرة الزّهاد والشيوخ الصالحين على الاختفاء عند طلبهم، ومن عجائبهم أنّهم يمكن أن يكونوا حاضرين في مكان ما، لكنّ الإنسان العادي لا يستطيع رؤيتهم مثلما هو الشأن في

(92) الرحالة ص 614.

«حكاية عجيبة». فقد زار ابن بطوطة أثناء تجواله في بلاد الصين شيخا زاهدا أناف على مائتي سنة. كان هذا الشيخ لا يأكل ولا يشرب ولا يباشر النساء، وكان مع ذلك قويّا. توجّه اليه الرّحالة، فأمسك الشيخ بيده وشمّها وقال للتّرجمان: «هَذَا مِنْ طَرَفِ الدُّنْيَا كَمَا نَحْنُ مِنْ طَرَفِهَا الآخَرِ»[93]، ثمّ ذَكَر أبا عبد الله برجل كان قد مرّ به أثناء تطوافه ببلاد الهند، وأخبره بأنّ ذلك الرجل هو هذا الشيخ نفسه، ثم اختفى في غَارٍ له، ولم يخرج رغم إلحاح ابن بطوطة على مقابلته، وقد قيل لابن بطوطة إنّه حتى في حال خروجه اليه لا يمكنه أن يعرفه، فقد يكون حاضرا معه يحادثه دون أن يتفطّن الى أنّه هو.

ويطلب أصحاب ابن بطوطة في «حكاية زاهد عبادان» شيخا، فيخيب مسعاهم رغم وجود هذا الشيخ في المكان الذي بَحَثُوا فيه عنه مثلما خاب سعي الصالحين اللبنانيين عندما طلبوا فقيرا كان معهم ليشاركهم أكل لحم حمار الوحش.

- **القيام بأفعال خارقة**، وقد عبّرت عن هذا المعنى الحكايات التالية :

الحكايات	الصفحة	التوزيع الجغرافي
1 - كرامة للشيخ خليفة / / حكاية الطعام	24	الشرق الاسلامي
2 - حكاية لحية جمال الدين +	34	الشرق الاسلامي
3 - حكاية أبي يعقوب يوسف.	63	الشرق الاسلامي
4 - حكاية أدهم الزاهد	78	الشرق الاسلامي
5 - حكاية في سبب تسميته بذلك / /حكاية الباز الأشهب.	98	الشرق الاسلامي
6 - حكاية حسن المجنون +	158	الشرق الاسلامي
7 - حكاية ليلة المحيّا	177	الشرق الاسلامي

(93) الرحلة ص 635.

الحكـــــايــــات	الصفحـة	التوزيع الجغرافي
8 ـ كرامة للشيخ أحمد العجيل / / حكاية الجبر والاختيار	248	الشرق الاسلامي
9 ـ حكاية ضياع ابن بطوطة في بلاد الهند +	533	الهنـــد
10 ـ حكاية هذا الجوكي +	554	الهنـــد

يأتي الأشخاص في هذه الحكايات بما لا يقدر غيرهم على الإتيان به، فبعضهم يطوي المسافات البعيدة في لحظات قليلة (حكاية حسن المجنون ـ حكاية ضياع ابن بطوطة)، وبعضهم يصيح صيحة عظيمة فيحضر ما كان غير موجود. ففي «حكاية لحية جمال الدين» يزعق هذا الرجل مرّة أولى فإذا بلحية عظيمة سوداء تكسو وجهه، ويزعق ثانية فتصير اللحية السوداء بيضاء، ويزعق ثالثة فإذا هو بلا لحية ... وفي «حكاية هذا الجوكي» يطلب ابن بطوطة من «الجوكي» طعاما، فلا يجد عنده منه شيئا، فيصيح صيحة عظيمة تسقط إثرها جوزة من جوز النارجيل، فيقدّمها الى أبي عبد الله ومرافقيه.

ويغمض الشيخ خليفة عينيه في «حكاية الطعام» ثم يفتحهما، فيجد «أربعة أرغفة وآنية فيها لبن، وطبقا فيه تمر، فأكل هو وأصحابه»[94]. أما الخديم أرسلان فينتقل بسرعة عجيبة من مكة الى قرية أم عبيدة ليأتي بعذق نخلة[95]. ويُروى عن أدهم الزاهد أنّه بعد أن واقع زوجته واغتسل «قام الى الصّلاة فصاح صيحةً وسَجَدَ في مُصَلاّه، فَوُجِدَ مَيّتًا»[96].

ويُفقِد أحمد العجيل في «حكاية الجبر والاختيار» زائريه القدرة على الحركة لاختلاف مذهبيّ بينه وبينهم. أما الشيخ أبو يعقوب يوسف فقد حوّل النحاس ذهبا، ثم اختفى بعد أن ترك وصيّة يأمر فيها بإعطاء

(94) الرحلة ص 24.

(95) المصدر السابق ص 98.

(96) المصدر السابق ص 79.

أصحاب النحاس نصيبهم من الذهب وبناء الزوايا والمستشفيات (حكاية أبي يعقوب يوسف). ويُؤتى في «حكاية ليلة المحيّا» بالمُقْعَدِينَ الى ضريح الخليفة علي بن أبي طالب «فإذا مَضَى مِنَ اللّيْلِ نصفُه أو ثُلُثَاهُ أو نحو ذلك قامَ الجَميعُ أصِحّاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ»[97].

ـ **النجاة من الخطر** ونجدها في حكايتين :

الحكـــــايـــــات	الصفحــة	التوزيع الجغرافي
1 ـ حكاية هي السبب في تعظيم هذا الشيخ / / حكاية القاضي والكلاب	204	الشرق الاسلامي
2 ـ كرامة لهذا الشيخ / / حكاية الفيلة +	213	الهنـــد

يذكر ابن بطوطة في الحكاية الأولى أن أحد سلاطين العراق حمل الناس على اعتناق مذهب الروافض الإماميّة تحت تأثير أحد الفقهاء. وكان هذا السلطان حديث عهد بالدين الإسلامي، فبعث الرسل الى البلدان التابعة له يأمر أهلها باعتناق مذهب الرفض. إلاّ أن دعوته هذه قُوبلت بالرفض في بغداد وأصفهان وشيراز، فأمر بأن يُؤتى بقضاة هذه المدن الثلاث للتنكيل بهم، وكان أول من أتاه قاضي شيراز، فأمر السلطان بأن يُرمى به الى الكلاب «وهي كلابٌ ضِخَامٌ، في أعْنَاقِهَا السّلاَسِلُ، مُعَدَّةٌ لأكْلِ بِنِي آدم، فإذا أُتِيَ بِمَنْ يُسلَّطُ عليه الكِلاَبُ جُعِلَ في رَحْبَةٍ كبيرةٍ مُطَلّقًا غَيْرَ مُقَيّدٍ، ثم بُعثت تلك الكلاب عليه، فيفرّ أمامها، ولا مفرَّ لَهُ، فَتُدْرِكُهُ وتُمَزّقُهُ وَتَأْكُلُ لَحْمَهُ»[98]. إلاّ أنّ هذه الكلاب عندما رُمي اليها بهذا القاضي بَصْبَصَتْ اليه ولم تمسّه بسوء، فكان ذلك سببا في تقديره عند السلطان، فصار مصدر تعظيم وتبرّك، ورجع السلطان عن مذهب الرفض.

(97) المصدر السابق ص 177.

(98) الرحلة ص 205.

وتروي الحكاية الثانية أنّ جماعة حلّت بجبل سرنديب صحبة شيخ صالح، فَضَلّ أفرادُها الطريق، وأصابهم الجوع، فاستشاروا شيخهم في القبض على فيل صغير لأكله، فنهاهم عن ذلك، فعصوا أمره، وقبضوا على الفيل، وذكوه، وأكلوا لحمه، وبات الشيخ على الطوى. ولما جنّ الليل أتت الفيلة من كل صوب، وطَفِقَتْ تشمّ أفراد الجماعة واحدا واحدا وتقتلهم. أمّا الشيخ الصالح فقد حمله فيل على ظهره الى مكان معمور أين أنزله.

تلك هي «الحكايات العجيبة» في «رحلة ابن بطوطة»، وقد جاءت لتشدّ القارئ اليها بما حوته من عناصر عجيبة. لكنّها تبدو كذلك غنيّة بالوظائف التي حَمَلَتْها العجائب، و هو ما يجعلنا نبحث في مختلف وظائف العجيب فيها. فلماذا يبرز العجيب في هذه الحكايات ؟ وكيف أثّر في مختلف الشرائح الاجتماعيّة التي كانت شاهد عيان على ظهوره ؟

3 ـ وظيفة العجيب

«... وَهَذِهِ أَيْضًا مِنْ عَجَائِبِ الدُّنْيَا، وَكَمْ فِي الدُّنْيَا مِنْ عَجَبٍ عَجِيبٍ وَأَعْظَمِ مِمَّا ذَكَرْنَا وَلَمْ نَصِلْ إِلَيْهِ، وَلَمْ نَسْمَعْ بِهِ، وَفِيمَا ذَكَرْنَا كِفَايَةٌ لِذَوِي الأَلْبَابِ ...»

ابو حامد الغرناطي ، التحفة ص 91

إنّ وظائف العجيب متعدّدة تعدّد أمثلة العجائب وصورها التي نعثر عليها في المؤلّفات التي تتناول هذا الموضوع بالبحث أو الجمع. ونحن إذا ما عدنا الى المدوّنات التي ألّفت في هذا الغرض في القرون الوسطى مثل «تحفة الألباب» لأبي حامد الغرناطي، و«عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات» لأبي زكرياء القزويني نلاحظ أن الوظيفة الأساسية عند الأول هي التدليل على عظمة الخالق قصد الاعتبار بالمخلوقات وتمجيد المبدع الأعظم. وقد كان الغرناطي ـ في كامل مؤلّفه ـ يمدّ القارئ بالأمثلة العديدة للعجائب المبهرة، ثمّ يدعوه الى إعمال العقل ليتأمّلها ويتدبّر شأنها، وفي ذلك دعوة الى إشعار الإنسان بضعفه أمام عظمة الخالق، وكأنّ العجائب تقوم برهانا قاطعا ليوطّد العلاقة بين الخالق والمخلوق. يقول أبو حامد في نهاية الباب الأول من كتابه بعد أن تحدّث عن «صفة الدنيا وسكّانها من إنسها وجانّها»[99] : «فَتَفَكَّرْ أَيُّهَا العَبْدُ الضَّعِيفُ فِي هَذِهِ الأَرْضِ التي هِيَ أَعْظَمُ من السَّمَوَاتِ السَّبْعِ مَرَّاتٍ وَمَا فِيهَا من عجَائِبِ المَخْلُوقَاتِ، فَكَيْفَ فِي غَيْرِهَا مِنَ الجِهَاتِ ؟ فَكَيْفَ قَوَائِمُ العَرْشِ الَّذِي دوركلّ قَائِمَةٍ ثلاثمائة ألف سنة وستون ألف سنة ؟»[100]، ويقول في نهاية الباب الثّاني بعد أن عرض أمثلةً لعجائب البلدان وغرائب البنيان مؤكّدا على ضرورة الاعتبار بما يذكره من عجائب : «وَهَذِهِ أَيْضًا من عَجَائِبِ الدُّنْيَا، وَكَمْ فِي الدُّنْيَا مِنْ عَجَبٍ عَجِيبٍ، وأعظمُ مِمَّا ذَكَرْنَا ولَمْ نَصِلْ اليْه،

(99) عنوان الباب الأول في كتاب الغرناطي.

(100) تحفة الألباب ص ص 54 ـ 55.

ولَمْ نَسْمَعْ بِهِ، وفِيمَا ذَكَرْنَا كِفَايَةٌ لِذَوِي الألْبَابِ»[101] ! فالدّعوة الى التأمّل في عجائب المخلوقات تلحّ على صاحبها إلحاحا حتّى يقبل على التدبّر وإعمال الرّوية في شأنها، وكأنّ كلّ عجب ينطق بعظمة الخالق ويدلّ عليها.

وجاء كتاب القزويني ليدعم هذه الفكرة ويؤكّدها، فكثرت أمثلة العجائب أرضا وسماء وبحرًا. وقد برز «حكم الله وقدرته»[102] في كل ذرّة في الكون. واقترنت هذه الوظيفة في مؤلّف القزويني بوظيفة ثانية تمثلت في التعليم والإخبار، لذلك جاء كتابه عبارة عن موسوعة علميّة احتوت على معارف شتّى يطغى عليها الجانب الجدّي.

ويذكر الباحث توفيق فهد وظيفة ثالثة للعجيب تتمثل في التسلية والتّرفيه، وقد ذكر أنّ الرواة كانوا يجلسون وسط الخيام في البادية وفي فناء المساجد وبلاطات الخلفاء فيحكون للناس عن العجائب ويكسبون مالا كثيرا[103]. لكن هذه الوظيفة لا نجد لها صدى عند أبي حامد الغرناطي وأبي زكرياء القزويني، إلاّ أنّنا قد نجد لها بعض الملامح في حكايات ابن بطوطة العجيبة التي جاء العجيب فيها ليؤدّي وظائف عديدة مثل ردع الظالم، وتغيير ميزان القوى لصالح المظلوم، ودعم الدين الإسلامي في بعض بلدان العالم، وتكريم الأولياء الصالحين.

ردع الظـالـم :

نجد هذه الوظيفة في «حكاية مسجد بدّفتن»[104] و«حكاية الجرادة المتكلمة»[105] و«حكاية الفيلة»[106]. ففي الحكاية الأولى عمد أحد الكفار

---

(101) تحفة الألباب ص 91.

(102) عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ص 42.

(103) الغريب والعجيب ... ص 152.

(104) الرحلة ص 563.

(105) المصدر السابق ص 687.

(106) المصدر السابق ص 213.

من الهنود البراهمة الى تخريب أحد المساجد لحمل سقفه الى منزله، فبدا بذلك ظالما مستبدّا متعدّيا على المقدّسات الإسلامية، فبرز العجيب لردعه وللانتقام منه حيث هلك هذا المعتدي، واحترق أولاده، وتلَفَ متاعُهُ. ويعمّ الفساد، ويكثر الظلم في «حكاية الجرادة المتكلمة». فيتجلّى العجيب ليتصدّى لمثل هذه المظاهر الاجتماعية المتردّية في صورة جرادة تخاطب أحد الرجال الصالحين بقولها : «إنَّ البلاَدِ التي يَكْثُرُ فِيهَا الظُّلْمُ والفَسَادُ يَبعثُنَا اللَّهُ لِفَسَادِ زَرْعِهَا»[107] فمصدر العجيب في هذه الحكاية هو الله، وسبب بروزه يكمن في مخالفة الناس لإرادته. وكأنّنا بالعجيب في هذه الحكاية يبرز ليجازي الناس عما اقترفت أيديهم بإفساد زرعهم. أمّا في «حكاية الفيلة» فإنّ العجيب يتجلّى ليعاقب الظّالم من ناحية، وليجازي المحسن على فعله من ناحية ثانية، ذلك أنّ مجموعة من الفقراء قد تعدّت على فيل صغير فذكته وأكلته رغم تحذير شيخها من مثل هذا الصّنيع، فظهرت الفيلة وقتلت أفراد الجماعة الذين ذبحوا الفيل وأكلوه، وفي مقابل ذلك أحسنت الى الشيخ الذي منع مرافقيه من الإساءة الى الفيل، فأوصلته الى مكان معمور، فَيُقْضَى بذلك على الافتقار الذي كان يعانيه نتيجة الضياع والجوع. وكأنّنا بظهور العجيب يدعو الإنسان الى ضرورة الإحسان الى الحيوان وعدم التعدّي عليه، وهي فكرة منتشرة في بلاد الهند التي دارت فيها أحداث الحكاية.

وممّا يجدر التّنبيه اليه في هذه الحكايات أن بروز العجيب يساهم مساهمة كبيرة في تغيير سلوك الإنسان الذي يسعى نتيجة ما يشاهده من عجائب الى تهذيب نفسه والسّموّ بها الى أرفع الدرجات. ففي الحكاية الأولى اعتبر النّاس بما حَدَثَ للرجل البراهمي، فلم يتعدّوا على المسجد، فزاد احترامهم له، وخشوا جانبه، وقدّموا اليه خدمات كثيرة حيث «خَدَمُوهُ وجَعَلُوا بِخَارِجِهِ المَاءَ يشْرَبُ منه الصَّادِرُ والوَارِدُ، وجَعَلُوا عَلَى بَابِهِ شَبَكَةً لِئَلاَّ يَدْخُلَهُ الطَّيْرُ»[108]. وفي الحكاية الثانية يؤثّر ظهور

(107) المصدر السابق ص 688.

(108) الرحلة ص 563.

العجيب في سلوك الناس تأثيرا عميقا، فإذا برجال السياسة بجميع أصنافهم يتبرّأون من فعل الفساد والظلم ويحرصون على استتباب العدل واستئصال الشّرّ لأنّهم توعّدوا كلّ من يرتكب إثمّا بالعقاب الشّديد. وهكذا يبرز العجيب ليدعم عناصر الخير في الكون وليتصدّى للشّرّ ويضع حدّا للظلم والفساد.

تغيير ميزان القوى لصالح المظلوم :

يتورّط بعض الأشخاص في مشاكل عويصة يصعب عليهم حلّها بمفردهم، فيبرز العجيب لمساعدتهم بإخراجهم ممّا وقعوا فيه، وهذا الأمر لا يتحقّق إلاّ لبعض الأفراد ذوي البعد الديني عامّة أو لأشخاص يعانون افتقارا مادّيا أو بدنيا، فيتجلّى العجيب في هذه الحال لتعويض ما يعانونه من حرمان أو نقص وليرفع الحيف عنهم. ففي «حكاية جمال الدين»[109] يبرز العجيب في صورة خارقة تعزّز جانب الشيخ وتقوّي نفوذه، فيتغيّر بذلك ميزان القوى لصالحه، وتصبح منزلته أرفع من منزلة القاضي خصمه الذي يغيّر سلوكه معه، فيكفّ عن تعييره والقدح في عقيدته. لقد كان قبل ظهور العجيب يخاطبه وهو مُمْتَطٍ ظهرَ بغلته، فلمّا شاهد العجب نزل وقبّل يد الشيخ تقديرا له وطلبا لعفوه، «وتَتلْمَذَ لَهُ وبَنَى لَهُ زَاوِيَةَ حَسَنَةَ وصَحِبهُ أَيّامَ حَيَاتِه»[110]. وفي «حكاية القاضي والكلاب»[111] يُسلّط الظّلمُ على أحد القضاة الأتقياء فيُرمَى به الى الكلاب لتأكله. ويظهر العجيب، فينجو القاضي من الموت ويرجع السلطان الذي قدّمه الى الكلاب عن غيّه، ويتراجع في قراره القاضي بحمل الناس على اعتناق مذهب الروافض الإمامية، فانقلبت بذلك موازين القوى بين السلطة السياسية والسلطة الدينية. فقد كانت الأولى تريد حمل الناس قهرا على اعتناق مذهب الروافض وترك مذهب أهل السنة والجماعة، وبحدوث

(109) الرحلة ص 34.

(110) المصدر السابق ص 35.

(111) المصدر السابق ص 204.

العجب تخلّى السلطان عمّا كان يدعو اليه، فحافظت السلطة الدينية على مكانتها، ورُدَّ اليها اعتبارها، فأصبحت متبوعة بعدماكانت تابعة، وصارت آمرة بعد ما كانت مأمورة مهمّشَة، فأضحت بذلك محلّ حفاوة وتكريم ومصدر تبرّك يُخشى جانبها، حيث أحسن السلطان الى القاضي و«أَعْطَاهُ في جُمْلَةِ عَطَايَاهُ مائة قَرْيَةٍ مِنْ قُرَى جَمْكَان»[112] لتكون له مصدر رزق. إنّ بروز العجيب في مثل هذه الحكاية شبيه بالحكايات المُنْقِذَة في كتاب «ألف ليلة وليلة» حيثُ يَحْكي الرواة قصصهم لينجّوا أنفسهم أو غيرهم من الموت الذي يهدّدهم به السلطان في كل لحظة. وقد يحصل الراوي ـ بالإضافة الى النجاة من الموت ـ على عطايا يهبها له المُتَقَبِّلُ، وعلى قدر ما يوجد في الحكاية من عناصر عجب يكون الجزاء.

ونلاحظ في هذه الحكاية أنّ بروز العجيب ينمّ عن أُلْفَةٍ بين الانسان والحيوان، حيث تخلّت الكلاب عن دورها المَنُوطِ بعهدتها المتمثّل في أكل من يُقَدَّم اليها، فإذا بها ترحّب بالقاضي ولا تمسّه بسوء، فتتوطّد بذلك العلاقة بين الإنسان والحيوان، لأنّ سلوك الأوّل كان سويّا، أمّا إذا كان هذا السلوك مَشِينًا فإنّ الحيوان عادة ما ينتقم من الإنسان مثلما نجد ذلك في «حكاية الفيلة»[113] التي ثأرت لنفسها من الجماعة التي تعدّت عليها.

ونجد عنصر الإنقاذ من الموت أيضا في «حكاية السلطان بَلَبَن»[114] الذي تكهّن المنجّمون باستيلائه على المُلك من ابن مولاه، لكنّه ينجو يوم الاختبار من أعينهم بسبب غيابه الذي دبّرته القوى الماورائية.

ولا تخلو «حكاية العفريت»[115]، هي الأخرى، من وظيفة الإنقاذ هذه، فقد كان بروز العجيب سببا في إنقاذ عذارى الجزائر لأنّ أبا البركات المغربي في اختباره الأول كان يرمي الى إنقاذ حياة فتاة من

(112) الرحلة ص 206.

(113) المصدر السابق ص 213.

(114) المصدر السابق ص 425.

(115) المصدر السابق ص 578.

جزر ذيبة المهل كانت وحيدة أمّها، وقد «جاءت عليها القُرْعَةُ» حسب تعبير ابن بطوطة. وكان أهل هذه الجزائر يقدّمون فتاة الى هذا العفريت في رأس كلّ شهر.

وممّا تجدر الإشارة اليه أنّ بروز العجيب يهدف في هذه الحكايات الى تهذيب سلوك الفرد، فإذا به يحسن الى من كان ينوي الإساءة اليه ويسمو بالنفس عن الدّنايا والمظالم. فقد لاحظنا في «حكاية لحية جمال الدين» أنّ علاقة القاضي بالشيخ انقلبت من النقيض الى النقيض أي من التعيير والشّتم الى الاحترام والتقدير عندما بنى له زاوية وتتلمذ له.

دعم الدين الاسلامي

نجد هذه الوظيفة في الحكايات التي تدور عادة في بلاد الهند والصين حيث يكثر الكفّار ويكون وجود المسلمين مهدَّدًا بالخطر، فيبرز العجيب لشدّ أزرهم ونصرة دينهم ودحر أعدائهم. ففي «حكاية الشجرة المقدّسة»[116] يظهر العجيب فيتسبّب في إسلام بعض الهنود. ويتكرّر هذا العجيب في كلّ سنة فيكون سببا في الجمع بين المسلمين والكفار لانتظار بروزه تحت الشجرة نفسها. لكن عندما يُساء الى هذه الشجرة ينزل السخط على صاحب الفعل، فيهلك سريعا لأنّه «طَغَى وَأمَرَ باقْتِلاَعِ الشَّجَرَةِ مِنْ أَصْلِهَا فَاقْتُلِعَتْ»[117]. ونعثر على هذه الوظيفة ذاتها في «حكاية العفريت» التي يقع فيها قهر الشّرّ عن طريق قراءة القرآن، فتنجو عذارى الجزائر من سطوة القدر الذي كان مسلّطا عليهنّ في كلّ شهر، ويدخل بسبب ذلك السكّانُ في الدّين الإسلامي ويحسن إسلامهم.

ويتجلّى تعزيز الإسلام أكثر في حكاية «الأمير خطّاب الأفغاني»[118] و«حكاية الشيخ محمد العريان»[119] حيث دارت بين المسلمين وأعدائهم

(116) الرحلة ص 562.

(117) المصدر السابق ص 563.

(118) الرحلة ص 541.

(119) المصدر السابق ص 539.

حرب غير متكافئة القوى لأنّ الكفار يفوقون المسلمين عددا وعدّة. لكن النصر كان حليف المسلمين في الواقعتين بتدخّل القوى الغيبية لصالحهم، فتنتصر الفئة القليلة على الفئة الكثيرة «بإذْنِ اللّهِ»[120]، وكأنّنا بالحكايتين تردّدان صدى حروب المسلمين ضدّ الكفار في صدر الإسلام، ونلاحظ في «حكاية الشيخ محمد العريان» أنّ بروز العجيب قد ساهم في تغيير العلاقات بين الشعوب إذ احْترمَ التّتْرُ المسلمين وأقلعوا عن غزو بلادهم.

تكريم الأولياء الصالحين

إنّ الكرامات بصفة عامّة تمثّل تكريما غيبيّا لأصحابها نتيجة ما قدّموه من أعمال روحية ترْقَى بهم الى مصاف تتجاوز منزلة الناس العاديين، ولعلّ من أبرز مظاهر هذا التكريم أو العطف الإلهي حمايتهم من شرّ الغير عن طريق مَنْحِهِمْ القدرة على الاختفاء عند طلبهم والبحث عنهم للتعرّف عليهم ومعرفة بعض أسرارهم. فقد يُطْلَبُ أحدهم أو يُبحث عنه دون جدوى رغم أنّه كَامِنٌ في المكان الذي يُفَتَّشُ فيه عنه. وقد ينجو أحدهم من الأخطار المحدقة به مثلما لآحظنا ذلك أثناء تحليلنا لوظيفة العجيب المتمثّلة في تغيير موازين القوى لفائدة أصحاب الكرامات.

ومن علامات تكريم هؤلاء الشيوخ إبراز منزلتهم في المجتمع الذي يعيشون فيه على أنّهم يمثّلون القوّة الفاعلة التي توجّه الناس نحو عالم الخلود، وتخلّصهم من عالم الأرض، عالم الآثام والأشرار حسب مقولة الصوفية. فالكرامات إذن دعوة الى الخلاص عن طريق الاقتداء بصاحبها لمنزلته الرفيعة التي تدلّ عليها كراماته. فالصوفي إذن شبيه بالنبيّ الذي تظهر على يديه المعجزات، فيصدّقه الناس ويهتدون بهديه. وقد كان بعض المتشككين في رسالته يطلبون منه البرهان حتّى يكون من الصادقين في دعواه. وقد سبق أن لاحظنا أنّ ظهور الكرامة غَيَّرَ العلاقة الرابطة بين الصوفية وأعدائهم أو مناوئيهم، لأنّ صاحب الكرامة يكون المنتصر دائما،

---

(120) المصدر السابق ص 541.

وفوزُه هذا من شأنه أن يكسبه الاحترام والتقدير، فينقلب عدوّه بسبب هذا الظفر الذي يحقّقه الى خديم يلازمه، ويقوم له بشؤونه، فيطيع أوامره لأنّ الكرامة قد أفحمته، ولم تَدَعْ له مجالاً للشكّ في مقولات الوليّ الصالح[121]، لذلك دارت جلّ الكرامات حول تفوّقه في الأعمال التي يقوم بها والتي تشبه معجزات الأنبياء وفي حدسه الذي يتجاوز بواسطته عقول غيره من الناس العاديين عن طريق معرفة خبايا النفوس.

إنّ بعض الصوفية يعرف زمن موته ومكانه[122]، فيحتاط لذلك، ويحضر ما هو في حاجة اليه في مثل هذه المناسبة. وقد يتكهّن أصحاب الكرامات بما يقع لغيرهم في مستقبل أيّامهم، فيخبرونهم بذلك، وقد ينصحونهم بما يجب عليهم القيام به في مثل هذه الظروف حتى يقع تفادي الخطر الذي يمكن أن يحلّ بالإنسان، وقد حدّثنا ابن بطوطة عن تنبّؤات بعض الصّوفية المتعلّقة بشخصه، فهذا الشيخ قطب الدين النيسابوري يرى عنده غلاما فيأمره ببيعه لأنّه مضرّ، فيبيعه، وبعد مدّة يعلم الرحالة «أنّ الغُلاَمَ المَذْكُورَ قَتَلَ بَعْضَ أَوْلادِ الأَتْرَاكِ، وَقُتِلَ بِهِ»[123]، وينصحه الشيخ كمال الدين الغاري بالتخلّص من غلام آخر لأنّه «لا يصلح» له، فيعمل بنصيحته و«بعد ستّة أشهر قَتَلَ (الغُلاَمُ) سَيّده، وأُتِيَ به الى السّلطان، فأمر بتسليمه لأولاد سيّده، فَقَتَلُوهُ»[124]. وكان أثر هذه الحكاية عميقا في نفس ابن بطوطة إذ توطّدت إثرها العلاقة بينه وبين هذا الشيخ، فعظم شأنه عنده، فانقطع اليه ولازمه، وزهد في الدنيا ومفاتنها نتيجة العجيب الذي تنبّأ بحدوثه، ولا شكّ أنّ الرّحالة كان يشعر نحو هذا الوليّ بأنّه مَدينٌ له بحياته إذ لولاه لكان مصيره ما آل اليه سيّد الغلام.

(121) انظر على سبيل المثال «حكاية القاضي والكلاب» ص 204.

(122) انظر «حكاية أبي الحسن الشاذلي» ص 25.

(123) حكاية الغلام القاتل لأولاد الأتراك. الرحلة ص 390.

(124) حكاية الغلام القاتل لسيده. الرحلة ص 420.

وتتجلّى مكانة هؤلاء الصوفية أكثر عندما لا يمتثل بعض الناس الى أوامرهم فيعصونها، فيحلّ بهم عند ذلك ما نبّه اليه هؤلاء الرجال الصالحون من مصائب. وقد حدّثنا ابن بطوطة في حكايتين عن نتيجة عدم انصياعه لنصائح بعض الأولياء الصالحين. ففي الحكاية الأولى رام الرّحالة «حج البيت الحرام على طريق جدّة»[125]، لكن أحد الشّيوخ - وهو السّيّد الشّريف أبو محمد عبد الله الحسني - أعلمه بأنّ الحج لا يتيسّر له في هذا الوقت، وأمره بالرجوع قائلا :

«إنّما تحجّ أوّلَ حجَّة عَلَى الدَّرْبِ الشَّامي»[126]، إلاّ أنّ ابن بطوطة تجاوز هذه النصيحة، فلم تساعده الظروف على السفر، يقول : «لَمْ أعْمَلْ عَلَى كَلاَمِه، ومَضَيْتُ في طريق حتَّى وَصَلْتُ إلَى عيذَاب، فلم يتمكّن لِيَ السَّفَرُ. فَعُدْتُ راجِعًا الى مصر. ثم الى الشَّام، وكان طريقي في أول حَجَّتِي على الدّرب الشّامي حسبما أخبرني الشّريف نفع الله به»[127]. ويروي ابن بطوطة في الحكاية الثانية أنّه رغب مرّة في السّفر الى خوارزم.

لكن الشيخ نعمان الدين الخوارزمي نهاه عن ذلك، فحدّثته نفسه بِخَرْقِ هذا المنع، فأبِقَ له غلامه، فمكث مدّة يبحث عنه. حتى جيء به اليه[128]. أمّا في «حكاية حسن المجنون»[129] فينال المتطاول على سلطة الوليّ الصالح عقابا بدنيّا جسيما، حيث «خَرَسَ لِسَانُه، وَذَهَبَ عَقْلُهُ، وبقي بالحرم مولها يَطُوفُ باللّيل والنّهار من غير وضوء ولا صلاة»[130]، لأنّه أفشى السّرّ الذي أوصاه الرجل الصالح بكتمانه. إنّ امتلاك هذا

(125) حكاية الدرب الشامي.
(126) المصدر السابق نفس الصفحة.
(127) المصدر السابق ص ص 51 ـ 52.
(128) حكاية الغلام الآبق. الرحلة ص 358.
(129) حكاية حسن المجنون. الرحلة ص 158.
(130) المصدر السابق ص 159.

الصنف من الرجال لمثل هذه القدرة على الثواب والعقاب وإنزال المصائب بالعُصاة من شأنه أن يجعل الناس يتقرّبون اليهم ويخشون جانبهم، وقد يصل هذا الامر حَدَّ الخدمة والتقديس، وكيف لا يُقَدَّس ولا يُطاع مَنْ يتصرّف في أجساد الناس فيشلّها من الحركة متى شاء، ويحرّكها أنَّى رغب في ذلك مثلما نلفي ذلك في «حكاية الجبر والاختيار»[131] التي يتحوّل فيها الوافدون على زاوية الشيخ أحمد العجيل من قدريين يؤمنون بمسؤولية الإنسان في أفعاله الى جبريين ينفون عن الكائن البشري **الإرادة** ؟ لقد سلب الشيخ الوافدين عليه من فقهاء الزيدية الحركة فأصبحوا جمادا، ولم تَعُدْ اليهم الحركة إلاّ عندما عفا عنهم بعد ما أعلنوا عن توبتهم «وتَرْكِ مَذْهَبِهِم السَّيّئ»[132]. فحكايات الكرامات تكرّس نفوذ أصحابها وتعزّز سلطتهم، فتبرزهم في مظهر قويّ لا يقلّ قيمة عن السلطة السياسيّة.

(131) حكاية الجبر والاختيار. الرحلة ص 248.

(132) المصدر السابق ص 249.

4 ـ استنتاجات عامّة

من خلال استعراض «الحكايات العجيبة» يمكن أن نسجّل النتائج التالية :

1 ـ عدد الحكايات العجيبة 62 حكاية :
- ـ حكايات الشرق الاسلامي = 30 حكاية.
- ـ حكايات بلاد الهند = 24 حكاية
- ـ حكايات بلاد الصين = 5 حكايات.
- ـ حكايات بلاد «السودان» = 3 حكايات.

2 ـ الحكايات التي ذكر ابن بطوطة بصريح اللفظ أنها عجيبة تعدّ 38 حكاية. وقد جاءت تحمل في العرض السابق علامة الجمع (+). أمّا بقية الحكايات فإنّ فيها من عناصر العجب ما يجعلنا ننعتها بهذه الصفة انطلاقا من مفهوم العجب عند ابن بطوطة مثلما تبيّن لنا ذلك أثناء عرض الحكايات.

3 ـ عمدنا الى إسناد أسماء لبعض الحكايات التي جاءت خلوا من ذلك في «الرحلة» (حكاية ليلة المُحَيَّا ـ حكاية زاهد عبّادان ـ حكاية السبع ـ حكاية أهل البرهنكار ...). أما بالنسبة الى بعض الحكايات الأخرى فقد وسمناها باسم ثنائيّ حافظنا فيه على تسمية ابن بطوطة للحكاية وأضفنا اليها اسما آخر اعتقادا منّا أن التسمية الأولى قد لا تعني شيئا، لأنها عادة ما ترد عامة ولا تدلّ بحقّ على ما يوجد في الحكاية.

4 ـ إنّ وظيفة العجيب في هذه الحكايات لم تكن تهدف الى التسلية أو الإمتاع مثلما نجد ذلك في الكثير من حكايات «ألف ليلة وليلة» و«مائة ليلة وليلة»، وإنّما جاءت تعليميّة تقصد الوعظ والاعتبار، ملازمة للجدّ، بعيدة عن الهزل، لأنّ رواة الحكايات قد حمّلوها رسائل تتنوّع بتنوّع الحكاية والظروف التي نشأت فيها. وسنتبيّن مضمون هذه الرّسائل عند دراستنا لدلالات هذه الحكايات.

5 ـ إنّ عدد حكايات الكرامات في «الرحلة» تفوق نسبته عدد الحكايات الأخرى، وهو أمر حرّي بالملاحظة. وينبغي أن نلاحظ أيضا أن هذا النوع من الحكايات لا يقتصر على مجتمع دون آخر لأنّنا نجده في البلاد الشّرقية الإسلامية مثلما نجده في بلاد الهند والصين. إنّ مثل هذا الامر يجعلنا نتوقّف عند هذه الظاهرة للبحث عن علّة كثرة هذا النوع من الحكايات وانتشارها في جلّ المجتمعات التي حلّ بها ابن بطوطة. وستتجلّى لنا حقيقة هذه الظاهرة في الفصول اللاحقة[133].

6 ـ إنّ المطّلع على هذه الحكايات يلاحظ بكل يُسْرٍ أنّ ابن بطوطة لم يتوقّف لوصف ما شهد في بلاد المغرب العربي (المغرب الأقصى والجزائر وتونس وليبيا)، بل إنّه مرّ بهذه الربوع مرور الكرام كما يقول المثل المشهور. وهو ـ بالإضافة الى ذلك ـ لم يذكر مثالا أو حكاية للعجيب أو الغريب، وأنّى له أن يرى العجب والبلاد هي البلاد تقريبا، متشابهة أينما سار ؟ ومن خلال ذلك يتأكّد أنّ العجيب ـ حتّى يكون كذلك ـ ينبغي أن يكون غير مألوف أي لم يُرَ من قبل، ولم يُسْمَعْ بأمره. فالعجائب تقتضي إذن عنصر الندرة والغوص في الأماكن البعيدة، لذلك خلت بلدان المغرب العربي من الحديث عن العجائب والغرائب. فالرّحالة لم يحطّ عصا التّرحال في هذه البلدان إلا بقدر ما تقتضيه حاجته من الراحة والتزوّد بالزاد، لأنّ كل شيء هنالك مألوف، فكأنّ ما شاهده بالجزائر وتونس وليبيا أشياء شبيهة بما تعوّد على رؤيته في المغرب : مشاهد باهتة مألوفة لا تستحقّ الذّكْر ولا التوقّف عندها، فاستغرق حديثه عن هذه البلدان صفحات قليلة[134].

---

(133) انظر الفصل الرابع من هذه الدراسة.

(134) من ص 14 الى ص 20 من طبعة دار صادر بيروت.

وكانت بلاد الأندلس القريبة من بلدان المغرب العربي - هي الأخرى - خالية من المشاهد العجيبة حيث لم يذكر أبو عبد الله أي مثال في هذا الشأن، وأيّ عَجَبٍ سيذكر في هذه الربوع وبلاد الأندلس متاخمة للمغرب الأقصى، بل تُعَدُّ من بلدان المغرب ؟ فالعادات هي العادات تقريبا. والعقيدة هي العقيدة، والمذهب المالكي هو المتّبع في هذه البقاع، ونمط العيش متشابه إن لم يكن هو نفسه في جميع هذه البلدان. وقد علّل الدكتور شاكر خصباك ظاهرة المعلومات الموجزة التي أوردها ابن بطوطة في رحلته حول بلدان المغرب العربي وبعض مدن الأندلس بقوله : «كانت أحَادِيثُ ابن بطوطة عَنْ مُدُنِ أَقْطَارِ المغْرِبِ العَرَبِيّ وكذلك عن مُدنِ الأنْدَلُسِ موجزةً لِلْغَايَة، بَلْ هِيَ أَشَدُّ ما فِي «الرحلة» إيجَازًا. ويمكن أن نعلّل ذلك بأنّ أحوالَ تِلكَ البُلدانِ ومدنها مَعْرُوفَةٌ لِمُواطِنيه، ولم يكن في وسعه أن يضيف الى معلوماتهم ما يبهرهم»[135].

وإذا ما قلنا إن العجيب يقتضي عنصر الندرة والغوص في أبعاد المكان، فهذا لا يعني أنّ الإنسان كلّما غرّب في ترحاله وضرب في الأماكن القصية وقعت عينه على ما هو غير مألوف وسمعت أذنه أشياء عجيبة. ذلك أن هذه الحقيقة ولئن استقام أمرها مع ابن بطوطة، وهو يجوب بلدان الشرق والهند، فإنّها تدعو الى الحيرة وإلى أكثر من سؤال بالنسبة الى بلاد الصين و«السودان». فالصين تُعَدُّ الى الآن بلاد العجائب، ورغم ذلك فإنّ عدد «الحكايات العجيبة» فيها جاء ضئيلا جدّا، وهو أمر غير منتظر، وقد يجد له القارئ تعليلا في «الرحلة» ذاتها، فابن بطوطة لم يدم تجواله في هذا البلد طويلا لسببين : أحدهما عقائدي ديني، والآخر سياسي. أمّا السبب الأول فيكمن في غلبة الكفر على أهل المدن الصينية التي زارها الرجل، حيث كان عدد المسلمين فيها قليلا. وكان الفساد طاغيا على نفوس السكان، وهو ما لم يشجّع ابن بطوطة على البقاء فيها. وكان ابن بطوطة أثناء إقامته في الصين يفضّل البقاء في الدار

---

(135) الدكتور شاكر خصباك : ابن بطوطة ورحلته ص 191.

على الخروج والاطّلاع على أحوال الناس. فبقي ملازما للمنزل لا يغادره إلا لقضاء بعض شؤونه الضرورية، يقول في «الرحلة» : «وبلادُ الصّينِ عَلَى مَا فِيهَا مِنَ الحُسْنِ لَمْ تَكُنْ تُعْجِبُنِي، بل كَانَ خَاطِرِي شَدِيدَ التَّغَيُّرِ بِسَبَبِ غَلَبَةِ الكُفْرِ عَلَيْهَا، فَمَتَى خَرَجْتُ مِنْ مَنْزِلِي رأيتُ المَنَاكِيرَ الكَثِيرَةَ، فَأقْلَقَنِي ذَلِكَ حَتَّى كنتُ ألاَزِمُ المَنْزِلَ فَلاَ أخْرُجُ إلاَّ لِضَرُورَةٍ. وكُنْتُ إذَا رأيتُ المسلمينَ بِهَا فَكَأنِّي لَقِيتُ أهْلِي وأقَارِبِي»[136]. ويعود السبب الثاني الى اضطراب الحياة السياسية زمن زيارته للصين، وقد أشار الى اشتعال الفتن بين القَان وابن عمّه[137] فلم تكن هذه العوامل لتشجّع أبا عبد الله على زيارة أماكن كثيرة في هذه البلاد، فجاءت رحلته في هذه البقاع مختصرة اقتصرت على بعض المدن، عاد بعدها الى بلاد الهند، ليسافر منها الى عمالة هرمز فبلاد المشرق. وقد ساهمت هذه الأسباب في أن تجعل عدد «الحكايات العجيبة» ضئيلا رغم سَعَة بلاد الصين وكثرة العجائب فيها. وقد استغلّ بعض نقّاد «الرحلة» هذا الجانب ليشكّوا في زيارة ابن بطوطة الى بلاد الصين.

ولم تدم رحلته الى «السودان» - هي الأخرى - طويلا. فما كاد ينتهي من زيارة بعض البلدان الافريقية مثل إيوالآتن ومَالي وتَكَدًّا حتّى بعث اليه ملك المغرب طالبا قدومه. فعاد الرجل الى مدينة فاس، واستقرّ حاله، وأقلع نهائيا عن حياة الترحال.

ويقابل ندرة «الحكايات العجيبة» في بلاد الصين و«السودان» كثرتها في بلدان الشرق الإسلامي وبلاد الهند. وكانت رحلة ابن بطوطة في هذه الأماكن مُيَسَّرَةً، لأنّه كان محلّ حفاوة عند أهلها وساستها، فلم يُعامل معاملة الشخص الغريب أو الأجنبيّ، بل غُمِرَ بالهدايا وقُرِّبَ من السلطة الحاكمة في بلاد الهند، وتزوّج عديد المرّات، وتولّى القضاء، فعرفت حياته الاستقرار ونعيم العيش. وتُعَدُّ الفترة التي قضّاها في بلاد

(136) الرحلة ص 638.

(137) نفس المصدر ص 646.

الهند من أمتع فترات حياته وأرغدها. وقد كانت هذه العوامل أسبابا مكّنت الرجل من التوغّل في أقاصي هذه الأماكن ومن الاختلاط بأهلها والتعامل معهم في شتى ميادين الحياة والاطّلاع على أخصّ خصائص أحوالهم وأسرار بلادهم فطال بقاؤه في بلاد الهند.

وكان لاختلاف الأجناس في بلاد الشرق الإسلامي تأثيره في عدد «الحكايات العجيبة». فقد اختلفت الأجناس البشرية وتمازجت، فتباينت بذلك العادات وأنماط العيش والمعتقدات، فنشأت عن كلّ ذلك عناصر لم تكن متوفّرة في بلدان المغرب العربي التي بدت أكثر انسجاما فيما بينها وتفاعلا. وعَدَّ بعض الباحثين المعاصرين بلاد الشرق مَنْبَعًا للعجائب حين قال : «إنَّ الشَّرْقَ هُوَ المُسْتَوْدَعُ الكَبِيرُ للعَجَائِب، إنّهُ الأُفُقُ الحُلْمِي والسّحريّ للغربيين في العصور الوسطى، لأنّه هو الغريب بحقّ، ولأنّه لعب هذا الدور - إنْ صَحَّ التعبير - مُنْذُ القَدِيم بالنسبة الى الإغريق والرّومان على الأقلّ. كـلُّ شَيْءٍ يأتِي مِنَ الشَّرْقِ : الصّالح والطّالح، العجائب والبدع ...»[138].

وكان لتردّد ابن بطوطة على بعض بلدان الشرق الإسلامي تأثيره في إثراء الرصيد الحكائي في «الرحلة»، فقد زار بعض الأمصار أكثر من مرّة ذهابا وإيابا، فتكرّرت زيارته مثلا الى مصر والشّام والحجاز، فتمكّن بذلك من الاطّلاع على أحوال المجتمع ورصد أهمّ ما يوجد فيه من مظاهر تلفت الانتباه، حكاها بطريقته الخاصّة وبأسلوبه المتميّز الذي سنحاول في الفصل اللاّحق إبراز أهمّ علاماته ...

(138) الغريب والعجيب ص 84.

الفصل الثاني : هيكل الحكاية

1 ـ الحجم

2 ـ البنية

3 ـ الزمان

4 ـ المكان

5 ـ الأشخاص

1 ـ الحجـــم

«... أما مصطلح «الحكاية» فهو اسم عامّ يطلق على كل سرد قصصيّ يحاكي فيه الراوي الواقع أو ما يشبه الواقع. وقد تتنوّع مضامينها فتحدد نوعها. لكن الأمر المشترك بين كافة أنواع الحكايات هو الايجاز. فلا تتعقد الأحداث فيها ولا تتكاثر الشخصيات ولا الأجيال، بل هي مركّزة على أحداث قليلة».

الدكتور محمود طرشونة : مدخل
الى الأدب المقارن وتطبيقه على
«الف ليلة وليلة».
تونس 1986 ص 111.

إنّ دارس جانب الحجم في «الحكايات العجيبة» في «رحلة ابن بطوطة» يمكنه أن يقف على حقيقة لا يمكن إنكارها تتمثّل في تفاوت حجم هذه الحكايات، ولعلّ القيام بجدول نضبط فيه حجم كلّ حكاية من شأنه أن يبرز لنا بوضوح التفاوت بين هذه الحكايات من حيث الطول والقصر، لكننا فضّلنا عدم إدراج هذا الجدول في البحث لضيق المجال. وقد تبيّن لنا أثناء ممارستنا لهذا الجانب في «الحكايات العجيبة» أنّ الفارق بينها لا يعدو أن يكون بسيطا، ذلك أنّ الحكايات القصار تتركّب من فقرات لا تتجاوز إحداها بضعة أسطر، بينما لا تتجاوز أطول حكاية خمس صفحات[1]. فقد تكوّنت «حكاية مسجد بدّفتن» من فقرة ذات أربعة أسطر، «وحكاية القاضي وصاحبته» من خمسة أسطر، و«حكاية المرأة وعشيقها» من سبعة أسطر، و«حكاية الأعمى والخاتم» من ثمانية أسطر. ونجد في الجملة ستّا وأربعين (46) حكاية ذات حجم أقلّ من الصفحة. أما بقية الحكايات فتتراوح بين الصفحة والخمس صفحات[2] وإن كان الحجم الأخير يقتصر على حكاية واحدة في «الرحلة» هي «حكاية ضياع ابن بطوطة في بلاد الهند».

1) انظرحكاية ضياع ابن بطوطة في بلاد الهند ص 533.

2) عدد الحكايات التي يتراوح حجمها بين الصفحة والخمس صفحات = 16 حكاية.

على أنّ هذا التفاوت في الحجم وإن كان بسيطا فإنّه يدعو الى التّساؤل عن سرّ قصر بعض الحكايات والطول النّسبي في البعض الآخر. وقد ذهب بنا الاعتقاد في بادئ الامر الى أنّ علّة ذلك يمكن أن تكمن في المدة الزمنية الفاصلة بين وقوع الأحداث في الحكايات وروايتها ثم تدوينها بعد انتهاء ابن بطوطة من رحلته. فذهبنا الى أنّ هذا الفارق الزمني يمكن أن يؤثّر تأثيرا عميقا في المساحة التي تحتلّها كل حكاية في «الرحلة». فمن الملاحظ أنّ بعض الحكايات قد مرّ زمن طويل على معايشة ابن بطوطة لأحداثها عن طريق المشاهدة أو السماع قبل تدوينها. فقد أملى أبو عبد الله رحلته على ابن جُزي بعد أن طوّف في أنحاء العالم مدّة ثلاثين سنة تقريبا، وهي مدّة يمكن أن تؤثّر في ذاكرة الرجل رغم ما يتّصف به من قوّة حافظة كما سبق أن ذكرنا ذلك أثناء تعريفنا بصاحب «الرحلة». لكن الغريب في الأمر أنّ أقصر حكاية لا نعثر عليها ضمن «حكايات الشرق الإسلامي» كما كان يتبادر الى الذّهن، وإنّما نجدها ضمن «الحكايات الهندية» التي تعرّف عليها ابن بطوطة بعد معرفة بعض «الحكايات الشّرقية الإسلامية» بمدة زمنية. فحكاية «مسجد بدّفتّن» من الحكايات التي اطلع عليها أبو عبد الله بعد أن زار بلدان الشرق الإسلامي، لكنّها جاءت أقصر حكاية في «الرحلة»، ومن الحكايات القصيرة الأخرى «حكاية القاضي وصاحبته» (5 أسطر) و«حكاية المرأة وعشيقها» (7 أسطر). وهاتان الحكايتان تنتميان الى «حكايات بلاد السّودان»، وقد كانت رحلة ابن بطوطة الى هذه البلاد آخر مرحلة قبل أن يُملي ملاحظاته حول أسفاره بمدة زمنية وجيزة لا تتجاوز العامين. فقد انتهت الرحلة الى بلاد «السّودان» سنة 754هـ / 1353م، وأنهى ابن جزي تقييد «الرحلة» كاملة عام 756هـ /1355م[3].

أمّا أطول حكاية فلا نعثر عليها في «حكايات بلاد السودان»، وإنّما نجدها ضمن «الحكايات الهندية» المتقدمة زمنيا على «حكايات بلاد

(3) انظر الرحلة ص 700.

السـودان». فطول الحكـايات أو قـصـرها لا يمكن أن نعلّله إذن بالمسـافـة الزمنية الفاصلة بين زمن معاينة الأحـداث وفترة تدوينها، وإنّما يجب علينا أن نبـحث عن عـوامـل أخـرى يمكن أن تفسّـر لنا هذا الجـانب، لكن هذا لا يعني أن عنصر الزمن لم يؤثّـر في حجم الحكايات بصفة عـامة أو أنّ ابن بطوطة قد ذكر كلّ صغيرة وكبيرة في حكاياته، ولعلّ نسبة الحكايات القصيرة في «الرحلة» تؤكّد ذلك، حيث وجدنا ستّا وأربعين (46) حكاية ذات حجم أقلّ من الصفحة. فالسّمة الغالبة على «الحكايات العجيبة» هي القـصـر. وهذه السـمـة في الحكـايات تدلّنا على أن عـنصـر الزمن كـان له دور في ذلك، لأنّنا إذا مـا عـدنا الى هـذه الحكايـات نجـدها لا تـضمّ الاّ العناصر الأساسيّة أو الأحداث الهامّة فيها. أمّا ما هو ثانوي أو جزئي فلا وجود له لأنّـه معرّض للنسـيان بسـهولة. فـجاءت جلّ «الحكايات العـجيبة» بذلك حكايات بسـيطة من حيث بناؤها حيث لا تعقيد ولا ذكر لِمّا هو غير ضروري في الحكاية.

لكنّ هذه الحقيقة، ولئن ثبتت مع جلّ «الحكايات العجيبة» في «الرحلة» فإنّ أمـرها لا يمكن أن يستقيم مع بعض الحكايات التي بدت طويلة نسـبيا مثل «حكاية ضياع ابن بطوطـة في بلاد الهند»[4] (5 صفـحات)، و«حكاية الماء والنار»[5] (3 صـفـحـات تقـريبـا)، و«حكاية مـأتم ابن السـلطان»[6]، وحكاية القاضي والكلاب»[7] (صفحتان ونصف لكل منهما). فقد حـوت هذه الحكايات تفاصيل وجـزئيات دقيقـة ليس من السـهل عـدم نسيانها. وقد كـان وجـود هذه العناصـر الفـرعـيـة في بعض الحكايـات مـدعـاة الى الشّكّ في صحّة ما يرويه ابن بطوطة عند بعض دارسي «الرحلة»، حيث جـاء في كتـاب «ابن بطوطة ورحلته» للدكتور شـاكر خصباك أنّ أبا

---

(4) انظر الرحلة ص 533.
(5) انظر الرحلة ص 411.
(6) انظر الرحلة ص 196.
(7) انظر الرحلة ص 204.

عبد الله «يُحَمِّلُ (...) ذَاكِرَتَــهُ مَا يَتجَافَــى مَعَ مَنْطِــقِ الأُمُــورِ حِينَمَا يُوردُ عِبَارَاتٍ قِيلَتْ قَبْلَ عِشْرِيــنَ عَامًا وَبِلُغةٍ لاَ يُحْسِنُهَــا. وَمِثَالُ ذَلكَ وَصْفُــهُ لِمَشْهَــدِ حَرْقِ إحْدَى الأرَامِــلِ حَيْثُ يَذْكُرُ بأنّ تلك المرأة نَزَعَتِ المِلْحَفَةَ مِنَ أَيْدِي الرِّجَالِ الذينَ يَحْجِبُونَ مَنْظَرَ النَّارِ عَنْهَا وَقَالَتْ لَهُمْ : مَرَا مِيتر سَانِي آزَاطِش من ميدانم أواطش است رَهَاكَنِي مَارًا»[8]. وقد جاءت هذه الجزئيات في «حكاية الماء والنار» المذكورة سابقا، وهي الحكاية الثانية من حيث الطول في «الحكايات العجيبة». لكنّ وجود مثل هذه العناصر قد لا يدلّ على إضافات خيالية ذكرها ابن بطوطة أثناء إملاء رحلته، خاصة إذا ما علمنا أنّ الرجل قد قضى مدة زمنية طويلة في بلاد الهند، وخَبِرَ المجتمع الهندي من قريب. وما ذُكِرَ في «حكاية الماء والنار» يدخل في العادات الهندية أي في تقاليد المجتمع التي تتكرّر دائما. وهذا يعني أنّ ابن بطوطة قد شاهد هذه العادة أكثر من مرّة، ويُسْتَدَلّ علــى ذلــك ببعض الصّيغ الزّمنية المستعملة في هذه الحكاية مثل قوله : «... وَبَعْدَ ذَلكَ كُنْتُ فِي تِلْكَ البِلاَدِ أَرَى المَرْأَةَ مِنْ كُفَّارِ الهُنُودِ مُتَزَيِّنَةً، رَاكِبَةً، والنَّاسُ يَتْبَعُونَهَا من مُسْلِمٍ وكَافِرٍ، والأطبالُ والأبواقُ بين يَدَيْهَا، ومَعَهَا البَرَاهِمَةُ، وهُمْ كُبَرَاءُ الهُنُودِ، وإذَا كَانَ ذلك ببلاد السلطان استأذنوا السلطان في إحراقها، فيؤذن لهم، فيحرقونها»[9]. فاستعمال «كان» في الماضي المشفوع باستعمال الحاضر «رأى» يفيدُ استمرارية وقوع الحدث، ويدلّ على أنّه وقع أكثر من مرّة، ومشاهدة ابن بطوطة لمثل هذا الفعل مرّات من شأنها أن ترسّخ الكثير من تفاصيل هذا المشهد، وبالتّالي تساهم في أن تكون الحكاية طويلة.

أمّا طول «حكاية ضياع ابن بطوطة في بلاد الهند»، و«حكاية مأتم ابن السلطان» فيمكن أن يُعْزى الى كون الحكايتين تَمُتّان بصلةٍ الى شخصية أبي عبد الله، ذلك أنّهما ترويان أحداثا تتعلّق أساسا بشخصيته. فالرّجل قد عاش التجارب الواردة في الحكايتين، وأوشك أن يلقى حتفه في إحداهما

(8) ابن بطوطة ورحلته ص 143.

(9) الرحلة ص 411.

بسبب الأخطار التي كانت تحدق به، ومن الصعب أن ينسى الإنسان أحداثا وقعت له وإن كانت وقائع جزئية. ولعلّ وجود ابن بطوطة شخصية محورية في هاتين الحكايتين ساهم في الإتيان بكل الجزئيات والتفاصيل، لأنّنا نلمس من خلال ما يرويه في «الرحلة» أنّه يريد إبراز شخصه. وستتجلّى هذه النقطة أكثر عندما نتعرّض الى دلالة «الحكايات العجيبة» على الرّاوي.

أمّا «حكاية القاضي والكلاب» فيعود الطول فيها الى كونها تتحدّث عن صراع عقائدي قائم بين أهل السُّنّة والرّوافض، وهو موضوع دينيّ، وقد رأى بعض النقاد أنّ الجانب الدينيّ عند ابن بطوطة لوّن رحلته بلون خاص، يقول الدكتور شاكر خصباك في كتابه المذكور سابقا : «إنّ نزعة ابن بطوطة الدينية تعتبر من أهمّ العوامل التي ساهمت في تكييف «الرحلة»، وهي كفيلة بتفسير كثير من الاستطرادات غير الاعتيادية فيها»[10].

إنّ ما يمكن أن نخرج به من دراستنا لحجم «الحكايات العجيبة» هو أنّ السّمة المميّزة لهذه الحكايات تتجلّى في قصرها. وهي بهذه الخاصية تختلف عن الحكاية في التّراث الشّعبي المدوّن بصفة عامة مثل حكايات «ألف ليلة وليلة» و«مائة ليلة وليلة». فالقارئ يلاحظ في الحكايات الأولى أنّ بعضها طويل جدا يتجاوز أحيانا مائتَيْ صفحة[11]. وهذه الخاصية تصل بنا الى نتائج لا يمكن إهمالها، تتمثّل أساسا في التمييز بين «الحكايات العجيبة» عند ابن بطوطة والحكايات في التّراث الشّعبي بصفة عامة. فالحكاية في «الرحلة» بسيطة من حيث بناؤها، فلا تعقيد ولا التواء، ولقد وقع التركيز فيها على ما هو أساسيّ بالنسبة الى الرّاوي، فما إنْ تبدأ الحكاية حتى يشعرنا ابن بطوطة بنهايتها عن طريق العودة الى ما كان قد شرع فيه من عرض لمعلومات جغرافية أو تاريخية أو اجتماعية بصفة

(10) ابن بطوطة ورحلته ص 25.

(11) انظر على سبيل المثال «حكاية عمر النعمان» في كتاب «ألف ليلة وليلة» التي تمسح 299 صفحة تقريبا، وهي تتضمن الصراع المزمن القائم بين العرب والروم، ثم بين المسلمين والمسيحيين في الحروب الصليبية.

عامة. أمّا الحكايات في التّراث الشّعبي المدوّن فهي من نوع آخر، لأنّها تختلف في بنائها عن حكايات «الرحلة». فحكايات «ألف ليلة وليلة» مثلا حكايات مركّبة ومعقّدة البناء لأن الأحداث فيها تتمطّط تمطّطا عجيبا تُغَذّيه الاستطرادات والحكايات الفرعية التي قد يلجأ اليها الراوي من تلقاء نفسه أو مراعاة لذوق جمهوره، فتصبح الحكاية حكايات عن طريق خاصية التّضمين الذي يُعَدّ ميزة من ميزات الحكايات الشعبية في «ألف ليلة وليلة».

ويمكن لاختلاف الرواة وتعدّدهم عَبْرَ حقب زمنية مختلفة قبل تدوين حكايات «ألف ليلة وليلة» أن يكون قد لعب دورا كبيرا في إثراء حكايات الكتاب بالإضافات والاستطرادات، فبقيت الحكاية الشعبية المنقولة عن طريق الرواية الشّفوية متفتّحة قابلة للزيادة والتضخيم لمدة طويلة من الزمن. أمّا الأمر في «الحكايات العجيبة» فمختلف نظرا لعدم تعدّد الرواة فيها، ولعدم مرورها بمرحلة الرواية الشّفوية التي من شأنها أن تنمّي الحكايات وتصبغها بصبغة راويها والبيئة التي عاش فيها. صحيح أنّ ابن بطوطة كان - قبل تدوين «الرحلة» - يحدّث الناس بما جاء فيها من معلومات وحكايات. لكنّ هذه المرحلة الشفوية كانت قصيرة جدّا ولم تتعدّ ابن بطوطة كَرَاوٍ وَحيدٍ لهذه الحكايات. وبتدوين «الرحلة» تنغلق الحكايات، فلا يجوز فيها الإضافات أو الاستطراد. فالحكاية العجيبة من هذه الناحية قريبة من الأقصوصة لأنّ «قِصَرَ العَمَلِ الأقْصُوصِي لاَ يَسْمَحُ بأيّ حَالٍ مِنَ الأحْوَالِ بالتَّرَاخِي أَوِ الاسْتِطْرَادِ أو تعدّد المَسَارَات، ويتطلّب قدرًا كبيرًا من التّكثيفِ والتّركيز واسْتِئْصَالِ أيّة زائدةٍ أو عبارة مكرورة أو حتى إيضاح مقبول»[12]، وهو ما نجده في حكايات ابن بطوطة، فأعطاها بذلك طابعا خاصّا يميّزها عن غيرها من الحكايات من حيث حجمها وبنيتها ...

(12) صبري حافظ : الخصائص البنائية للأقصوصة. مجلة فصول المجلد الثاني العدد 4 / 1982 ص 27.

2 ـ البنيـــة

«... ما لم توجد دراسة شكلية مستقيمة، فإنّه لا يتسنّى لنا القيام بدراسة تاريخية صحيحة. وإذا كنّا لا نحسن تقسيم الحكاية الى العناصر المكوّنة لها فإنّنا لا نستطيع القيام بأي مقارنة مبرورة ...»

بروب : بنية الحكاية ص ص 26 ـ 27
، تعريب الأستاذ الرشيد الغزي.
الحياة الثقافية العدد 10 سنة 1976
ص 36.

إنّ دراسة الحكايات تتطلّب حتما إبراز عناصرها الأساسية التي تكوّنها عن طريق تقسيمها الى الوحدات التي تتركّب منها. وقد رأى بروب Propp في كتابه «بنية الحكاية» Morphologie du conte أنّ القيام بمثل هذا العمل أمر ضروري لا يمكن بأيّ حال من الأحوال الاستغناء عنه، لأنّه «مَا لَمْ تُوجَدْ دراسة شكلية مستقيمة فإنّه لاَ يتسنّى لَنَا القيامُ بدراسة تاريخية صحيحة. وإذَا كُنّا لاَ نُحْسِنُ تَقْسِيمَ الحكايةِ الى العناصر المكوّنة لها فإنّنا لا نستطيع القيام بأيّ مُقَارَنَةٍ مَبْرُورَةٍ»[13]. وقد أكّد الكثير من الباحثين ـ وخاصة الشكلانيين ـ على هذه المرحلة في دراسة الحكايات، لكنهم اختلفوا في التقسيم ذاته أي في تقسيم النّص أو القصّة أو الحكاية الى الوحدات التي يتكون منها الأثر، فبينما ذهب توما شفسكي الى «تقسيم الأثر القصصي الى وحدات معنوية كبرى تمتاز كلّ وحدة منها بوحدة مضمونها، ثم تُقَسَّم كلّ وحدة كبرى الى وحدات صغيرة، وكلّ وحدة صغيرة الى وحدات أصغر، الى أن نصل الى الوحدة الصغرى التي لا يمكن تجزئتها ـ ويسمّيها توما شفسكي الدّافع (Motif)، ويرى أنّها توافق في النّص الجملة البسيطة»[14] نُلفي بروب ينحو في تقسيم الحكاية

(13) بروب : بنية الحكاية ص ص 26 ـ 27. انظر كذلك الرشيد الغزي : مسألية القصة من خلال بعض النظريات الحديثة. مجلة الحياة الثقافية العدد 1976/10 ص 36.

(14) الرشيد الغزي : المرجع السابق، الصفحة السابقة.

منحى آخر إذ يرى أنّ تقسيمها الى الوحدات المكوّنة لها يكمن في معرفة الأعمال التي يقوم بها الأشخاص في الحكايات، ويسمّي هذه الأعمال بالوظائف. وقد توصّل بروب من خلال دراسته لمائة حكاية شعبية روسية الى إحصاء هذه الوظائف وحصرها في إحدى وثلاثين وظيفة تتوفّر في كلّ حكاية، إلاّ أن بعضها قد يختفي في بعض الحكايات، لكنها «مُنَظَّمَةٌ مُقَوْلَبَةٌ حسبَ مَسَارٍ وَاحِدٍ لَهُ بِدَايَةٌ (حُدُوث الإساءة) ونهايةٌ (إصلاح الضّرر الحاصل)»[15]. وقد كانت غاية بروب من هذا العمل التوصل الى معرفة البنية التي تخضع لها الحكايات المدروسة انطلاقا من شكل الحكاية ذاتها. فجاءت دراسته دراسة علمية دقيقة متأنّية تتطلّب الصبر على العناء وطول النفس للمراجعة وتصنيف النتائج.

ورغم أهمّية هذه الدراسة وصرامة منهجها فإنّه لا يمكننا أن نذهب الى أنّها ستكون لنا مفتاحا نعوّل عليه كثيرا في ولوجنا الى عالم «الحكايات العجيبة»، وذلك لسببين أساسيين يكمن أوّلهما في أن بروب قد انكبّ في دراسته هذه على الحكايات الشعبية الروسية، وهي ولئن كانت عجيبة، فإنّها تختلف عن حكايات ابن بطوطة التي تنتمي الى الأدب الجغرافي وإن كانت ـ هي الأخرى ـ تحمل بعض خصائص الحكايات الشعبية. أمّا السبب الثاني فيتمثل في النتائج التي توصّل اليها بروب والتي من بينها أنّ الحكايات تحتوي على إحدى وثلاثين وظيفة، وقد استنتج أن «جميع الحكايات العجيبة تنتمي الى نمط واحد من حيث هيكلها»[16] فهل يمكن أن تصدق مثل هذه النتائج التي أفضت اليها دراسة بروب على «الحكايات العجيبة» في «رحلة ابن بطوطة» ؟ إنّه يبدو من السابق لأوانه الإجابة عن مثل هذا السؤال، ولنترك الجواب الى ما سيفضي اليه البحث بعد العودة الى «الحكايات العجيبة» أساسا ودراستها

---

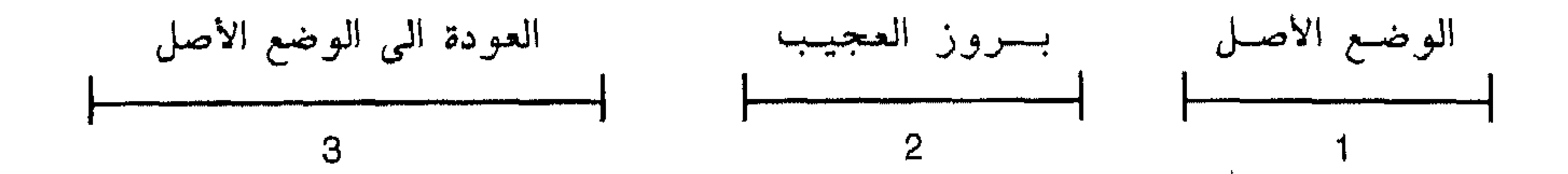
(15) سمير المرزوقي ـ جميل شاكر : مدخل الى نظرية القصة. الدار التونسية للنشر 1985 ص 67.

(16) بنية الحكاية ص 33.

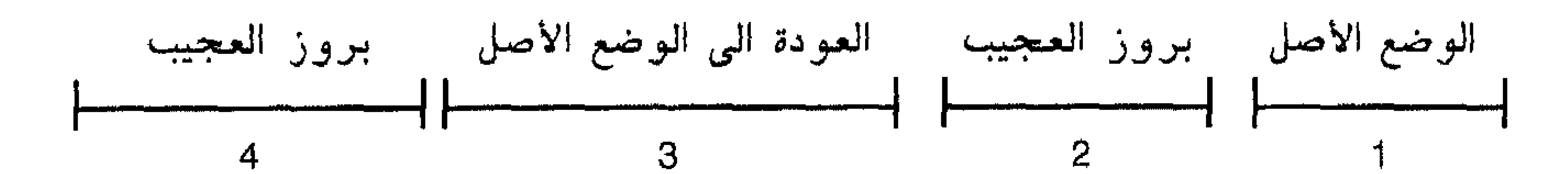
حكاية حكاية من حيث هيكلها علّنا نصل الى بناء عام تقوم عليه هذه الحكايات.

لقد تتبّعنا «الحكايات العجيبة» في «الرحلة» حكاية حكاية وتوقّفنا عند بنيتها لإبراز عناصرها التي تكوّنها ولمعرفة نظامها الذي تقوم عليه باعتبارها هيكلا له أجزاء معيّنة تكوّنه، فتبيّن لنا أن جميع الحكايات تنتمي الى سبعة أنماط لا تتعدّاها، فتختلف بذلك عن الحكايات العجيبة التي درسها بروب والتي رأى أنّها تنتمي الى نمط واحد من حيث هيكلها. وحتّى نقرّب هذه الأنماط من القارئ ونوضّح المقاطع الرئيسيّة في «الحكايات العجيبة» نرى من الضرورة رسمها بالخطوط البيانية التالية حسب المقاطع التي يتكوّن منها كلّ نمط من هذه الحكايات :

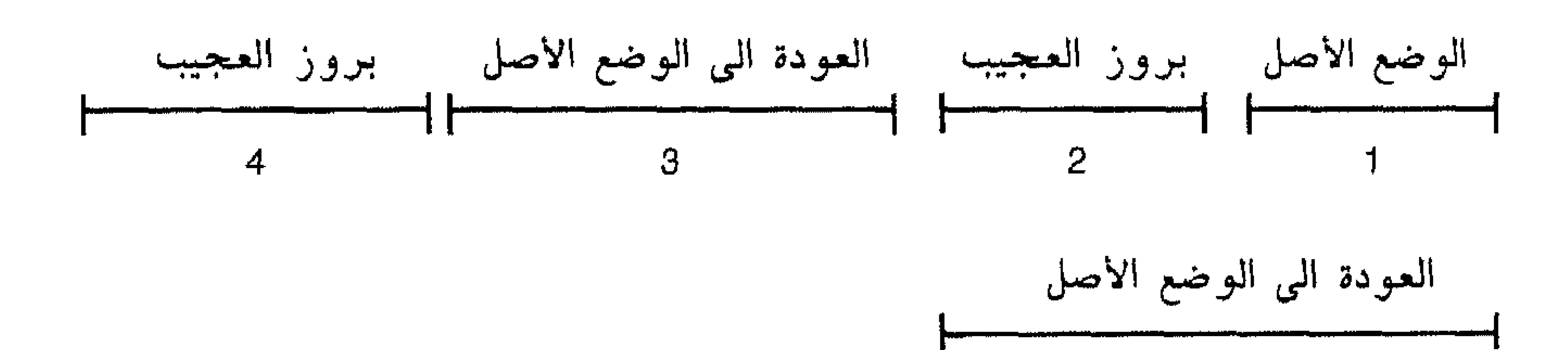
النمط الأول :



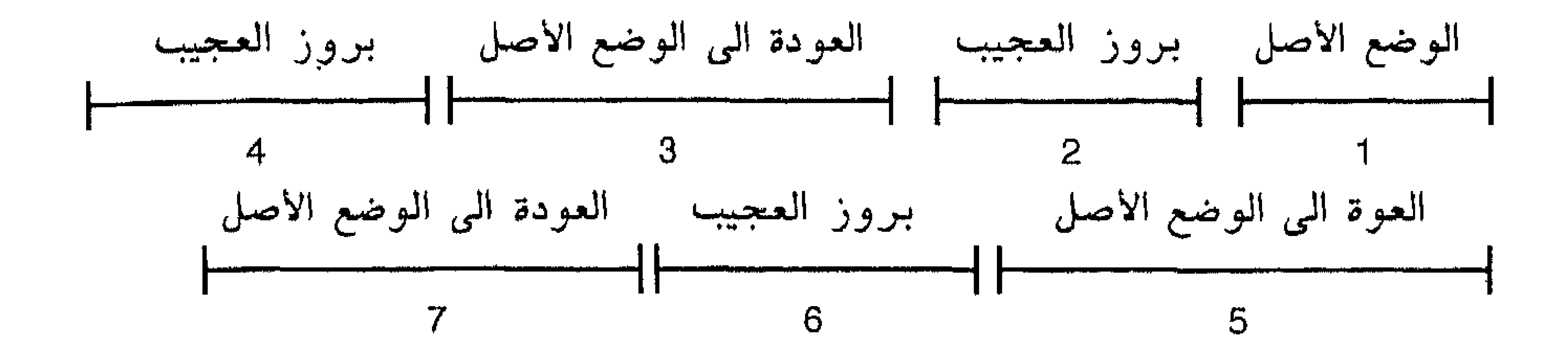
ـ النمط الثاني :



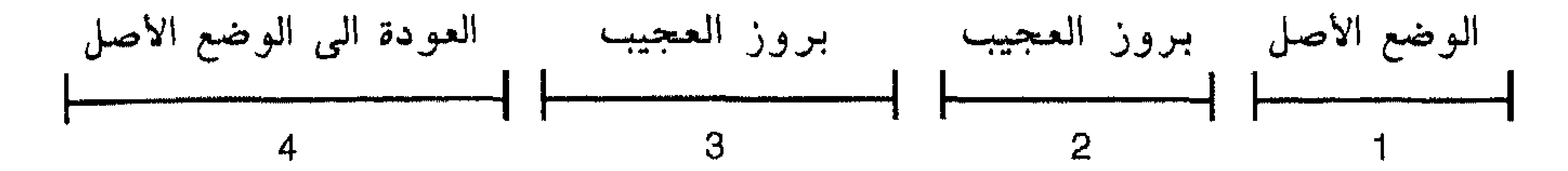
ـ النمط الثالث :



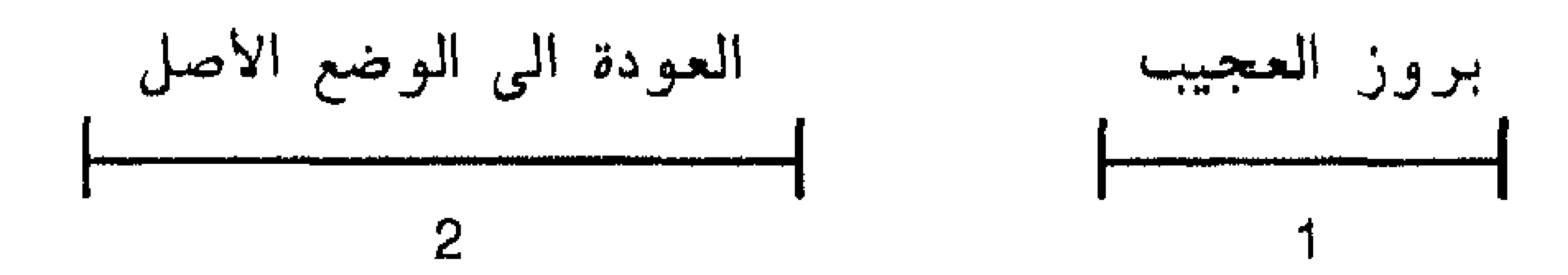
ـ النمـط الـرابـع :



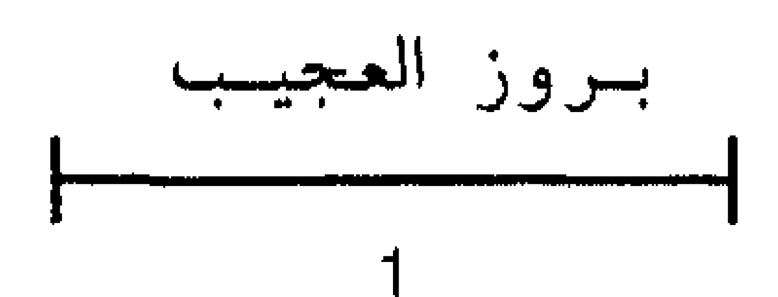
ـ النمط الخامس :



ـ النمط السادس :



ـ النمط السابع :



«فالحكايات العجيبة» في «الرحلة» لا تخرج من حيث بنيتها عن هذه الأنماط السبعة. فبعضها يتكوّن من مقطع واحد، والبعض الآخر يتجاوز هذا الحدّ دون أن يتعدّى سبعة مقاطع. إلاّ أنّ هذه الأنماط ولئن وجدنا لها أمثلة ضمن الحكايات في «الرحلة» فإنّ نسبة حضورها متفاوتة. فبينما تكثر حكايات النمط الأول نكاد لا نعثر إلاّ على مثال واحد لحكايات الأنماط الخامس والسادس والسابع[17] ومثالين لحكايات النمط الثاني[18]

(17) انظر الحكايات التالية في الرحلة : حكاية جلال الدين التبريزي ص 613 ـ حكاية مسجد بد فتّن ص 563 ـ حكاية السحرة الجوكية ص 543.

(18) انظر الحكايتين التاليتين : حكابة قبر أويس القرني ص 98 ـ حكاية الباز الأشهب ص 98.

وثلاث حكايات للنمط الرابع[19] وخمس حكايات للنمط الثالث[20]، فيختلف بذلك عدد المقاطع من نمط الى آخر حيث يتقلّص في بعض الحكايات، بينما تتكرّر بعض المقاطع في حكايات أخرى. لكن البنية الطاغية على نسيج «الحكايات العجيبة» هي تلك التي تتكوّن فيها الحكاية من ثلاثة مقاطع فقط. وهذا النمط من البناء هو الذي يمكن أن يمثّل بحقّ هيكل الحكاية العجيبة في «الرحلة» نظرا لكثافة حضوره في حكايات ابن بطوطة العجيبة، لذلك سنعتمده في دراسة بنية الحكاية لإبراز خصائص كلّ مقطع وعلاقته بغيره من بقية أقسام الحكاية.

المقاطع :

تبدأ كلّ حكاية من «الحكايات العجيبة» بمقطع أول سمّيناه «بالوضع الأصل»، وتغلق بمقطع ثالث أطلقنا عليه اسم «العودة الى الوضع الأصل». ويتوسّط هذين المقطعين قسمٌ ثانٍ يتجلّى فيه العجيب من خلال مثال أو أكثر، وقد وسمنا هذا الجزء من الحكاية باسم «بروز العجيب». وسنحاول في الصفحات الآتية دراسة كل مقطع من هذه المقاطع معللين سبب تسميتها بمثل هذه الأسماء :

1 ـ الوضع الأصل : تُفتتح الحكاية بهذا المقطع، وتسير فيه الأحداث بطريقة عادية، وعادة ما يصوّر فيه ابن بطوطة حالات عامّة من حياة الناس اليومية وأعمالهم المألوفة. ففي «حكاية العفريت»[21] يصور الرّحالة في هذا المقطع حياة سكان جزر ذيبة المهل الذين استسلموا لعفريت يأتيهم كلّ شهر، فيقدّمون اليه فتاة عذراء عن طريق القرعة. وتسير الحياة على هذه الوتيرة الى أن يقبل على هذه الجزائر رجل بربريّ من المغرب، فيتغيّر الوضع وتخرج حياة الناس عن الرتابة التي

(19) انظر الحكايات التالية : حكاية حسن المجنون ص 158 ـ حكاية ضياع ابن بطوطة في بلاد الهند ص 533 ـ حكاية عجيبة ص 635.

(20) انظر الحكايات التالية : حكاية أبي يعقوب يوسف ص 63 ـ حكاية اعتبار ص 186 ـ حكاية امرأة كفتار ص 544 ـ حكاية هذا الجوكي ص 554 ـ حكاية الشجرة المقدسة ص 562.

(21) انظر حكاية العفريت ص 578.

أصابتها منذ سنين كثيرة. أمّا حكايات الكرامات[22] فعادة ما تبدأ بقدوم ابن بطوطة الى زاوية أحد الشيوخ الصالحين، شأنها في ذلك شأن الحكايات التي يروي فيها الرحالة زيارته لرجال السياسة[23] الذين حلّ بجوارهم أثناء تنقلاته. ونجد في مقاطع بعض الحكايات تعريفا بأشخاص التقى بهم الراوي مثل تعريفه بأحد الخراسانيين في «حكاية ملك الهند وكرمه»[24] وبالسلطان بلبن في «حكايته الغريبة»[25]، وبالشيخ محمد العريان في الحكاية التي تحمل اسمه[26].

أمّا وظيفة هذا المقطع فتتمثّل عادة في التمهيد للمقطع الثاني أي الى بروز العجيب، ذلك أنّ ابن بطوطة يعمد في هذه المرحلة من الحكاية الى ذكر السبب أو الأسباب التي هيّأت لظهور العجائب في الحكايات. وعادة ما يكون هذا التمهيد تمهيدا معقولا حتى يقتنع المتقبّل بصدق ما يحكيه الباثّ أو الراوي، وهو أمر يدلّنا على متانة الربط بين المقطعين الأول والثاني في الحكاية العجيبة.

ويُعَدّ هذا المقطع من أطول المقاطع في الحكاية، فمساحته تفوق مساحة المقطع الثاني والمقطع الثالث، وقلّما نجد مقطعا قصيرا في «الحكايات العجيبة»، لكنّ هذا الجزء قد يُفْقَد في بعض الحكايات[27]، فيجد القارئ نفسه أمام المقطع الثاني مباشرة أي أمام «بروز العجيب». لكن هذا الأمر لا يعني أنّ ابن بطوطة قد أهمل عنصر التمهيد للمقطع الثاني في الحكاية لأنّه سبق أن هيّأ القارئ لبروز العجيب في إطار آخر خارج عن الحكاية التي يرويها. ففي «حكاية السحرة الجوكية» يُفْقَد المقطع الأول

(22) انظر حكايات الكرامات بصفة عامة.

(23) انظر على سبيل المثال حكاية سحر الجوكية ص 544 وحكاية المشعوذ ص 641.

(24) انظر حكاية ملك الهند وكرمه ص 211.

(25) انظر حكاية السلطان بلبن ص 425.

(26) انظر حكاية الشيخ محمد العريان ص 539.

(27) انظر حكاية مسجد بد فتن ص 563 وحكاية السحرة الجوكية ص 543.

لأنّ ابن بطوطة كان قد مهّد لظهور العجيب في نهاية الحكاية السابقة. أمّا في «حكاية مسجد بد فتّن» فإنّ التمهيد يقع في مقطع من مقاطع «الرحلة» سابق للحكاية ضمن تقديم المعطيات الجغرافية عن المكان الذي تدور فيه أحداث الحكاية الموالية.

2 ـ المقطع الثاني : بروز العجيب :

هذا المقطع من أقصر مقاطع الحكاية العجيبة، ذلك أنّ مدّة ظهور العجيب لا تدوم طويلا، فما إن يظهر مثال من أمثلته حتى يختفي بسرعة، فينتقل ابن بطوطة من تصويره أو ذكره الى الحديث عن شيء آخر. وقد يتكرّر بروز العجيب في بعض الحكايات فترد أمثلته متتالية في المقطع نفسه دون فاصل يفصل بينهما [28]. وفي هذه الحال لا ينتقل ابن بطوطة من هذا المقطع الى القسم الموالي إلاّ بعد أن يستعرض جميع أمثلة العجيب. وقد تقتصر بعض الحكايات على ذكر أمثلة عديدة من العجائب مثلما هو الشأن بالنسبة الى «حكاية السحرة الجوكية»، فتخلو الحكاية في هذه الحال من المقطعين الأول والثالث، وتتنوّع العجائب. لكنّ هذه الحكاية هي الوحيدة من نوعها التي نعثر عليها في كامل «الرحلة»، وقد استعرض فيها ابن بطوطة عجائب نمط العيش لدى السحرة الجوكية في بلاد الهند. إلاّ أنّه متى تنوّعت أمثلة العجيب في غير هذه الحكايات فإنّ بناء الحكاية يتغيّر بتغيّر عدد أمثلته لتكرّر المقاطع الأصلية فيها، ونخرج بذلك عن الحكايات التي تنتمي الى النمط الثاني أو الثالث أو الرّابع أو الخامس التي تحتوي على أكثر من ثلاثة مقاطع.

ويتجلّى العجيب عادة في أمثلة مادّية محسوسة، وهو الجانب الطّاغي على الحكايات : ففي «حكاية قبر أويس القرني» [29] يبرز العجيب في مثالين مادّيين تمثّل أوّلهما في عثور جماعة من الصحابة على حنوط وكفن وماء في برية لا عمارة فيها ولا ماء، فأخرج الجماعة من الحيرة

(28) انظر حكاية لحية جمال الدين الساوي ص 34.

(29) انظر الرحلة ص 98.

التي تردّوا فيها بسبب موت أويس في مثل هذا المكان القفر. وبعد القيام بتراتيب الدفن انصرفوا، ثم عادوا بعد سير قليل ليضعوا علامة على القبر يُعرَف بها، لكنّهم لم يجدوا له أثرا، فكان اختفاء القبر مثالا ثانيا لظهور العجيب. وفي «حكاية الطعام»[30] يضع أحد الصوفية رأسه على ركبتيه، ثم يرفعه بعد مدّة وجيزة من الزمن فإذا بالعجيب يتجلّى في «أربعة أرغفة، وآنية فيها لبن، وطبق فيه تمر»[31].

ونجد في بعض الحكايات وعددها قليل - أمثلة للعجيب يبرز فيها هذا العنصر في صور معنوية مجرّدة، ونجد لهذا الصنف من الأعاجيب نماذج في حكايات الكرامات التي تروي قدرة أصحابها على كشف المجهول ومعرفة الغيب كأن يتنبّأ أحد الأولياء الصالحين بما يحدث في مستقبل الأيّام[32]، أو كأن يعرف ما يختلج في نفوس الغير من نوايا ورغبات كما هو الشأن في «حكاية الجبّة»[33]. وقد تحتوي الحكاية الواحدة على ضربين مختلفين من الأعاجيب[34]. إلاّ أنّ أمثلة العجيب في هذه الحكايات ولئن تجلّت في صور معنوية مجردة فإنّها سرعان ما تتجسّد في صور مادية تدرك بالحواس عندما تتحقّق تنبّؤات الأولياء الصالحين.

وتكمن العوامل المساعدة على بروز العجيب في عنصرين أساسيين هما الظرف المكاني الذي يتجلّى فيه، والشخصيات التي تساهم أحيانا في إبرازه. فالأمكنة تكون عادة ذات أبعاد روحية مثل زوايا الشيوخ الصالحين في الكرامات، وبعض الأماكن المقدسة مثل مكة في «حكاية حسن المجنون» ومسجد أمير المؤمنين على بن أبي طالب في «حكاية

(30) انظر الرحلة ص 24.

(31) المصدر السابق نفس الصفحة.

(32) انظر على سبيل المثال حكاية الحلم ص 30 وحكاية ابي الحسن الشاذلي ص 25.

(33) انظر الرحلة ص 201.

(34) المصدر السابق ص 613.

اعتبار» ومسجد بد فتّن في الحكاية التي تحمل هذا الاسم. فالظرف المكاني ثريّ يساعد على بروز العجائب لأنّه عادة ما يكون مكانا للتطّهر والتعبّد وصفاء النفس من أدران الدنيا. وتسهّل الشخصيات ـ هي الأخرى ـ هذه العَمَليّة، فهي إمّا أن تنتمي الى عباد الله الصالحين الذين يُجازون على ورعهم بظهور الكرامات على أيديهم، وإمّا أن تكون من ذوي المهارات والبراعات الذين يحقّقون ما لا قدرة لغيرهم عليه مثل السحرة في الحكايات الهندية والصينية الذين يأتون بالعجب العجاب أمام الحاضرين في مجالسهم. ويقوم الإطار الزماني في بعض الحكايات بمثل هذه الوظيفة. فقد اقترن بروز العجيب في «حكاية الباز الأشهب» بموسم الحجّ، وهو ظرف زماني قابل للإخصاب لاقترانه بالطقوس الدينية عند المسلمين. أمّا في «حكاية حسن المجنون» فإنّ الإطار الذي ظهر فيه العجيب كان ليلة جمعة، ولا يخفى على القارئ ما لهذه الليلة من منزلة في المعتقدات الدينية الإسلامية ولدى الطبقات الشعبية خاصة. وسنتوسّع أكثر في هذه النواحي عند دراستنا لهذه العناصر في مواطنها الخاصة بها. وقبل الانتقال الى المقطع الثالث في الحكاية يجب أن نلاحظ أنّ دور المقطع الثاني يتمثّل في التمهيد للمقطع الثالث أي «للعودة الى الوضع الأصل»، ممّا يدلّنا على أنّ «الحكايات العجيبة» تقوم على بناء محكم الربط بين مختلف مقاطعها.

3 ـ المقطع الثالث ـ العودة الى الوضع الأصل

هذا المقطع يتفاوت من حيث الطول والقصر حسب الحكايات، لكنّه يمسح بصفة عامة حجما يفوق حجم المقطع الثاني، وإذا كان المقطع الأول يفتح الحكاية فإنّ هذا المقطع يغلقها فتعود الأشياء الى مجراها الطبيعي الذي ألفيناها عليه في مفتتح الحكاية، ومن هنا جاءت تسمية هذا الجزء بالعودة الى الوضع الأصل فالعلاقة بين مفتتح الحكاية ونهايتها متينة، وكأنّنا بالمقطع الثاني يمثّل فاصلا قصيرا يفصل بينهما، لكنّ هذا الفاصل لا يستمرّ طويلا إذ بانتهاء المقطع الثاني تعود الأشياء الى حركيتها الطبيعية بعد أن قام ظهور العجيب مشوّشا لسير هذه الحركة مدّة وجيزة من الزمن.

يوجد المقطع الثالث في جميع «الحكايات العجيبة» باستثناء «حكاية السحرة الجوكية» التي جاءت خالية منه. ويمكن أن نعلّل غياب هذا الجزء بالحكاية التي جاءت مباشرة بعد مقطع بروز العجيب في الحكاية السابقة. فابن بطوطة كان يعرض في «حكاية السحرة الجوكية» مشاهد من عجائب بعض الهنود في سكناهم ونمط عيشهم، وأنهى هذه الحكاية بقوله : «وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَى الإنسان فَيَقَعُ مَيّتًا مِنْ نَظْرَته. وتَقُولُ العامَّةُ : إِنّهُ إِذَا قُتِلَ بِالنَّظَرِ وَشُقَّ عَنْ صَدْرِ الْمَيِّتِ وُجِدَ دُونَ قَلْب. وَيَقُولُونَ أُكِلَ قَلْبُهُ. وَأَكْثَرُ مَا يَكُونُ هَذَا فِي النِّسَاءِ، والمَرْأَةُ التِي تَفعَلُ ذَلِكَ تُسَمَّى كَفْتَار[35]»، ثم ينتقل بعد ذلك مباشرة ليروي حكاية عجيبة أخرى تدور حول امرأة كفتار[36]، فكأنّ الحكاية اللاحقة مقطع لاحق بالحكاية السابقة أتى بها الرّحالة لتدعيم ما ذهب اليه في نهاية «حكاية السحرة الجوكية». وهذه الظاهرة تؤكد لنا بجلاء أن الربط في «الرحلة» لا يوجد فقط بين مقاطع الحكاية الواحدة بل يوجد كذلك بين بعض الحكايات.

ونلاحظ أنّ الحكايات التي تبتدئ في المقطع الأول بتحرّك نحو مكان ما، تنتهي في المقطع الأخير بالانصراف عنه، أي بتحرّك معاكس للحركة الأولى ونجد صدى هذه الظاهرة في الحكايات التي يروي فيها ابن بطوطة زياراته لزوايا الشيوخ أو لقصور بعض السلاطين والأمراء، فتكون هذه الحكايات بذلك عاكسة بمقاطعها أي ببنائها تحرّك ابن بطوطة أثناء تنقّلاته. وماذا تكون الرحلة إن هي لم تكن حُلُولاً بمكان فانصرافا عنه الى غيره من الأماكن البكر ؟ يغادر الرحّالة موضعا ليَرِدَ على غيره، وتنغلق الحكاية على نفسها بانتهائها في المقطع الثالث، لكنها تنفتح على «الرحلة»، ذلك أنّ النهاية في أغلب الحكايات تُطِلّ بنا على عالم «الرحلة» لأنّها منفتحة دائما على ما سيأتي بعدها من مقاطع، فَلاَ نَشَازَ في المضمون ولا تفكّك في الربط، وهو أمر يؤكّد أنّ الحكايات في «الرحلة»

(35) حكاية السحرة الجوكية ص 543.

(36) انظر حكاية امرأة كفتار ص 544.

ليست عنصرا دخيلا أو طارئا على بنائها، وإنّما هي مقطع أساسي فيها يقوم ضمن تركيبها.

إلاّ أن هذا المقطع الثالث وإن كان متفتّحا على ما سيأتي بعده من مقاطع أخرى في «الرحلة» فإنّه يُعَدُّ نهاية للحكاية أو خاتمة لها. ومما تجدر الإشارة اليه في هذا الصدد هو أنّ هذه النهاية تبدو غير معروفة أو غير متوقّعة بالنسبة الى متقبّل هذه الحكاية، ذلك أن القارئ ، حتى يعرف نقطة النهاية في هذه الحكاية عليه بمواصلتها حتى آخرها ليعرف نوع نهايتها، ولعلّه يجد متعة في ذلك، بل قل لعله عنصر التشويق الذي يشدّ المتلقّي الى هذه الحكايات ولو لمدّة وجيزة من الزمن. وهذه الخاصية تجعل «الحكاية العجيبة» في «الرحلة» متميّزة عن الحكايات في كتاب «ألف ليلة وليلة» التي يمكن للقارئ أن يتنبّأ فيها بنهاية الحكاية قبل الوصول الى خاتمتها. فتكون الحكاية العجيبة، بتوفّر هذه الخاصية فيها قد خرجت عن رتابة الحلول الجاهزة التي يمكن للمتقبّل أن يبلغها قبل الاطّلاع على الحكاية كاملة. إنّ هذا العنصر يضفي على «الحكايات العجيبة» بعض الطرافة لاختلاف نهاياتها وتنوّعها، إذ قلّما نجد نهايات متشابهة أو متقاربة، وهي ميزة لا نجدها في التراث الشعبي، فالنهاية في كتاب «مائة ليلة وليلة» مثلا لا تتنوّع لأنّ جلّ حكاياته تقريبا تحافظ على النهاية نفسها، وهي عادة ما تكون نهاية سعيدة، وقد لاحظ الأستاذ طرشونة هذه الظاهرة عندما قال : «تَنْتَهِي كُلُّ حِكَايَةٍ بِنِهَايَةٍ سَعِيدَةٍ يَعِيشُ فِيهَا البَطَلُ» في أَكْلٍ هَنِيٍّ وشُرْبٍ رَوِيٍّ إلَى أنْ يَأْتِيَهُ اليَقِينُ والحمد لله رب العالمين»[37]، لذلك خلت النهاية من كل مفاجأة لأنّ «كامل الحِكاية يُمهِّدُ لَهَا»[38]. إلاّ أنّنا لا نجد مثل هذا التكرار أو هذا التشابه في «الحكايات العجيبة».

وما يمكن أن نخرج به من خلال دراستنا لتركيبة «الحكايات العجيبة» هو أنّ المقاطع فيها قصيرة، وهي متأثّرة في ذلك بحجم الحكايات وهي

(37) محمود طرشونة : مقدمة مائة ليلة وليلة ص 52. الدار العربية للكتاب 1979.

(38) المرجع السابق ص 38.

ولئن تعدّدت فإنّها تتابع دائما دون فوضى أو تداخل لتصل بالحكاية الى نهايتها. وهي ليست منفصلة، بل نجدها شديدة الارتباط فيما بينها، وعادة ما يكون الرابط معنويا ومنطقيا يأتي فيه المقطع الثاني نتيجة للمقطع الأول، ويكون المقطع الثالث قوي الصلة بالقسمين السابقين، إنّ هذه العلامات تدلّنا بوضوح على أن الحكاية قائمة على بناء محكم رغم بساطة تركيبها، وهو ما يجعل من الحكايات حركة دائبة متفتّحة على غيرها من المقاطع الأخرى في «الرحلة». فهي ببنائها تعكس منطق «الرحلة» القائم على الدخول الى مكان ما، ثم الانصراف عنه للحلول بغيره بعد استفراغ ما يوجد فيه من مشاهد تشدّ الرّحالة اليها بندرتها وخروجها عن المألوف، أوَ لَمْ يكن المقطع الأول بمثابة الدخول الى الحكاية والمقطع الثالث بمثابة الخروج عنها الى غيرها من المقاطع الأخرى في «الرحلة» ؟ لكن هذه الحركة الدائبة في «الحكايات العجيبة» تقع في أزمنة ما، وفي أمكنة معيّنة ...

3 ـ الزمــــان

«... وجود الزمن عنصر أساسي في القصّة، فبدون الزمن لا يمكن للقصة أن تستقيم. وعلاقة القصة بالزمن علاقة مزدوجة، فالقصة تصاغ في داخل الزمن، والزمن يصاغ في داخل القصة. والقصة تحتاج للزمن لكي تقدّم نفسها من خلالها، مرحلة وراء أخرى ...»

أحمد عبد اللطيف حماد :
الزمان والمكان
في قصة العهد القديم. مجلة عالم
الفكر المجلد 16 العدد 3. أكتوبر /
نوفمبر / ديسمبر 1985 ص 65.

أنــواع الزمــن :

يميّز الباحثون في الأعمال القصصية بين نوعين من الأزمنة : زمن موضوعيّ أو واقعي، ويسمّيه بعض النقاد بالزمن الخارجي، ومن خصائصه أنّه قابل للقياس، وهو ـ إضافة الى ذلك ـ ثابت يتقدّم في خط متواصل من الماضي الى الحاضر في اتّجاه المستقبل ولا يرتدّ الى الوراء. أمّا الزمن الثاني فيسمّيه البعض بالزمن الداخلي[39]، بينما ينعته البعض الآخر بالزمن الذّاتي[40]، وهو يختلف اختلافا جليّا عن الزمن الموضوعي أو الخارجي إذ يتضمّن خصائص لا يمكن أن نجد لها صدى في الزمن الأول إذ هو غير قابل للقياس لأنّه يمكن أن يتقلّص كما يمكنه أن يتمطّط ويتّسع، ويعود أحيانا الى الور اء، فيغطّي أحقابا طويلة، ويقفز الى الأمام فيكشف عن أحداث تقع في مستقبل الأيام، فهذا الزمن يستعيد الماضي كما يمكنه أن يستحضر المستقبل، وهو من هذه الناحية ثريّ لذلك حظي بأبحاث الدارسين دون الزمن الخارجي الذي يشير اليه الباحثون عادة مجرّد إشارة.

---

(39) انظر مجلة فصول العدد 1982/4 ص ص 66 ـ 67.

(40) انظر مجلة عالم الفكر العدد 1985/3 ص 65 وما بعدها.

ونحن إذا ما عدنا الى «الحكايات العجيبة» فإنّنا لواجدون فيها هذين النوعين من الزمن. ولكن قبل الشروع في دراسة هذه النقطة تجدر الإشارة الى أن الباحث في هذا المجال يمكن أن يميّز بين أزمنة ثلاثة في مرحلة أولى من معالجة هذا الموضوع، وهذه الأزمنة هي :

1 ـ زمن الرحلة (زمن تنقّل ابن بطوطة في البلدان التي زارها).

2 ـ زمن التدوين (تدوين الرّحلة)، وهما زمنان موضوعيّان أو خارجيان.

3 ـ زمن أحداث «الحكايات العجيبة»، وهو الزمن الداخلي أو الذاتي، وهو ما سيقع التركيز عليه لإبراز ملامحه وكيفية ترتيبه وطريقة سيلانه في هذه الحكايات.

إن الزّمنين الأول والثاني قابلان للقياس لأنّهما زمنان موضوعيان يمكن أن يُحَدَّدَا بالأيّام والشهور والأعوام، فالقارئ يمكن أن يضع لهما حدودا إذا ما عاد الى «رحلة ابن بطوطة» وتأمّل في المساحة الزمنية التي استغرقها رحيله عبر أمكنة مختلفة لأنّه واجد لا محالة الكثير من العلامات الدالة حول بداية الرحلة ونهايتها، لأنّ ابن بطوطة ذكر الكثير من التواريخ أثناء تنقّلاته. لقد ابتدأت الرحلة سنة 725 هـ / 1325 م، وانتهت سنة 754 هـ / 1354 م، واستمرّ التدوين ثلاثة أشهر حيث «كَانَ الفَرَاغُ مِنْ تَقْيِيدِهَا فِي ثَالِثِ ذِي الحِجَّة عَامَ سِتَّةٍ وخَمْسِينَ وسبعمائة»(41) الموافق لشهر ديسمبر عام 1355 م، فعاشت بذلك بعض الأحداث سنين عديدة في ذاكرة الرجل تزيد على ربع قرن. وهذه الملاحظة تبدو مفيدة لأنّها تدلّنا على أنّ ابن بطوطة يتمتّع بذاكرة قوية ستتّضح ملامحها عند دراستنا لموضوع دلالة الحكاية على باثّها. وهي مفيدة كذلك لأنّها تجعلنا نترصّد مدى تأثير المدّة الزمنية التي عاشتها «الحكاية العجيبة»، قبل تدوينها، في هيكلها من حيث حجمها وبناؤها وشخصياتها. ومعرفتنا لزمن الرحلة بصفة عامّة يمكّننا من المقارنة بين هذا الزمن وزمن وقوع

(41) الرحلة ص 700.

الأحداث، ذلك أنّه ليس بالضّرورة أن تكون كلّ الحكايات متزامنة من حيث وقوع أحداثها مع زمن الرّحلة.

إن المطّلع على «الحكايات العجيبة» يمكنه أن يلاحظ بيُسْر أنّها تنقسم الى قسمين أساسيين من حيث الزمن، القسم الأول يضمّ الحكايات التي يتزامن وقوع أحداثها مع زمن الرحلة. أمّا الثاني فيتضمّن الحكايات التي تخرج عن هذا الإطار الزماني. وقد لاحظنا أثناء دراستنا للزمن في هذه الحكايات أنّ عدد الحكايات السابقة زمنيّا للرحلة أقلّ من الحكايات المتزامنة معها، ممّا يدلّ على أنّ ابن بطوطة كان يعتمد كثيرا في نقل أخباره وحكاياته على الواقع المعيش، وهو أمر يتماشى وخصائص أدب الرحلات الذي يعتمد أساسا على المعاينة والمشاهدة، ويمكن أن نلاحظ أن النوع الأول من الحكايات تغلب عليه الأفعال الواردة في صيغة الماضي، بينما تطغى صيغة الحاضر على الحكايات التي كان ابن بطوطة شاهد عيان على وقوع أحداثها. ونجد من الحكايات ما اشتملت على الصيغتين. إلاّ أن صيغة الأفعال ولئن جاءت تحمل بعض الدلالات الزمنية فإنّها تبقى دون أن تفي بحاجة الباحث في الزمن لتحديده وضبطه، لأنّ دلالتها محدودة جدّا، ذلك أن الصيغة التي ترد فيها الأفعال لا يمكنها أن تعبّر عن الزمن إلاّ بصفة مطلقة، وأقصى ما يمكن أن نصل اليه عن طريقها هو أن حَدَثًا ما قد وقع في الماضي أو هو بصدد الوقوع في الحاضر أو سيقع في المستقبل، لكنّنالا نعرف إن كانت هذه الأزمنة قريبة أم بعيدة، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية فإنّ ما هو في عداد الزمن الحاضر أو المستقبل قد صار ماضيا بعد تدوين الرحلة، فلم يعد لصيغتي الحاضر أو المستقبل أي معنى.

ومن العلامات التي تُعْتَمَدُ عادة لتدلّ على الزمن بعض الكلمات المُحَمَّلَة دلالات زمنية. فابن بطوطة يذكر في بعض الحكايات ظروفا زمانية مثل الليل والنهار واليوم والصباح والعشي والسنة والشهر. وهذه الظاهرة نكاد نعثر عليها في جميع الحكايات إذ لا تكاد تخلو إحداها من إشارة الى عنصر الزّمن عن طريق هذه الوسائل، يقول ابن بطوطة في

«حكاية سحر الجوكية» : «بَعَثَ إلَيَّ السّلْطَانُ **يَوْمًا** وأنَا عِنْدَهُ بِالحَضْرَةِ، فدخَلْتُ عَلَيْه»[42]، ويقول في «حكاية المشعوذ» : «وَفِي تِلْكَ **اللّيْلَة** حَضَرَ أَحَدُ المُشَعْوِذة، وهُوَ مِنْ عَبِيدِ القَانِ، فَقَالَ لَهُ الأمِيرُ : أَرِنَا مِنْ عَجَائِبِكَ»[43]. فالكثير من «الحكايات العجيبة» تحمل هذه العلامات، لاسيّما تلك التي يتحدث فيها ابن بطوطة عن أحداث وقعت له أو عاشها[44]. وقد يردف الرحالة هذه الظروف الزمانية العامّة بعدد يشير الى المدّة الزمنية أو يذكر تاريخا يحدّد فيه الزمن بطريقة دقيقة، ففي حكاية ضياعه في بلاد الهند يذكر المدّة التي تاهها، وهي أسبوع، ويذكر اليوم الذي خرج فيه من هذا التّيه، فإذا هو اليوم الثّامن. وفي حكاية غلامه الذي أبق منه يقول متحدثا عنه : «فَلَمّا كَانَ بَعْدَ **سِتَّةِ أَشْهُرٍ** قَتَلَ سَيّدَهُ، وأُتِيَ بِهِ إلَى السُّلْطَانِ، فَأَمَرَ بتسليمه لأولاد سيده، فَقَتَلُوهُ»[45]. فالزمن في هذا النوع من الحكايات محدّد تحديدا نسبيّا لأنّه يدلّ على زمن وقوع بعض الأحداث، وقد يتعدّى هذه الناحية، فيدلّ على المدة التي يستغرقها الحدث، فيتواصل الصوم عند بعض الشيوخ «عشرة أيام وعشرين يوما»[46] ويقيم بعض السحرة الجوكية «لاَ يَأْكُلُ وَلاَ يَشْرَبُ مُدّةَ خَمْسَةٍ وعِشْرِينَ يَوْمًا»[47].

وتبقى هذه العلامات الدالة على الزمن من صيغ الأفعال وبعض الظروف الزمانية عاجزة عن تحديد عنصر الزمن بدقة، لأنّ الزّمن يبقى أمرا عامّا ولأنّ هذه الوسائل لا تضبطه ضبطا محدّدا، لكنّ هذا لا يعني أنّ الزمن في «الحكايات العجيبة» سيبقى زمنا مطلقا غير قابل للتحديد.

(42) حكاية سحر الجوكية ص 544.

(43) حكاية المشعوذ ص 641.

(44) انظر الرحلة ص 533.

(45) حكاية الغلام القاتل لسيده ص 420.

(46) المصدر السابق نفس الصفحة.

(47) حكاية السحرة الجوكية ص 543.

إنّه لا بدّ أن نتلمّسه عن طريق وسائل أخرى يمكن أن تفيدنا في هذا المجال. فما هي هذه الوسائل ؟ وما هو مدى جدواها في الكشف عن الزمن وتحديده ؟

إنّ قضية الزمن لا يمكن أن تُطرح في الكثير من الحكايات التي تزامنت أحداثها مع الرحلة، ذلك أنّه يمكن معرفة هذا الزمن بمجرد العودة الى الظرف الزماني الذي تَمّتْ فيه رحلة ابن بطوطة الى عدة بقاع من بلدان العالم، و«الرحلة» لا تبخل علينا بالعديد من الإشارات في هذا الميدان، فما على الباحث إلاّ أن يعود الى التواريخ التي ذكرها ابن بطوطة في «الرحلة» ليتعرّف على زمن وقوع الكثير من «الحكايات العجيبة»[48]. لكن من الحكايات مالا يمكن إخضاعه الى هذا الزمن، فهو يفلت من قبضته لأنّه سابق له أي أنّه سابق لزمن الرحلة. فابن بطوطة في حكاياته إمّا أنّه يروي لنا حكايات تقع في حاضره وإمّا أنّه ينقل لنا عن طريق الرواية الشفوية حكايات ضاربة بجذورها في الماضي، ومن خصائص هذا الماضي أنّه ليس بالماضي البعيد، بل يعود الى زمن قريب نسبيّا من زمن الرحلة، وهو قابل للضبط والتحديد، فأقدم الحكايات تعود الى عهد الخلفاء الراشدين، ويمكن أن نذكر مثالا على ذلك «حكاية قبر أويس القرني»[49] التي يروي لنا فيها الرحالة أحداثا وقعت في عهد الصحابة، فيكون الفاصل الزمني بين زمن الرحلة (الحاضر) وزمن الأحداث (الماضي) سبعة قرون تقريبا. إنّه مَاضٍ، لكنّه الماضي القريب الذي يمكن أن نحدّده بكل دقّة. ومن الحكايات ما يكون الفاصل الزمني فيها ضئيلا جدّا مثل «حكاية حسن المجنون» التي يذكر فيها صاحب «الرحلة» أحداثا وقعت قبيل حلوله بمكّة حيث يدرك الشخصية التي تُنْسَبُ اليها الأحداث على قيد الحياة. وقد كان لهذا النوع من الزمن أثره في حجم «الحكايات العجيبة»، ذلك أنّه إذا ما عاشت بعض حكايات التراث

(48) وهي تدور بصفة عامة بين بداية الرحلة ونهايتها أي في النصف الأول من القرن الرابع عشر الميلادي.

(49) انظر الرحلة ص 98.

الشعبي في إطار الرواية الشفوية آلافا من السنين - وقد ذكر فون ديرلاين F.Von Der Leyen هذا الأمر[50] - فإنّ عمر «الحكايات العجيبة» يُقاس بالأعوام أو ببعض القرون مثلما لاحظنا ذلك في «حكاية قبر أويس القرني». لكنّ هذه الحكاية ذاتها لم تعمّر طويلا في إطار الرواية الشفوية، لأنّ ابن بطوطة قد نقلها من مصدر مكتوب. وانتقال الحكاية من الرواية الشفوية الى الرواية المكتوبة من شأنه أن يَتَحَكَّمَ في حجمها إذ بتدوينها يتمّ حجمها، وتصبح غير قابلة للزيادة أو النقصان. ويمكن أن نشير هنا الى الفارق الذي يميّز «الحكايات العجيبة» عن الحكايات التي ضمّها كتاب «ألف ليلة وليلة». فالزمن في الحكايات التي روتها شهرزاد زمن مطلق يقع عادة في «قديم الزمان» يعود فيه الراوي أو الرواة الى الماضي الغابر أو الى عهد أقوام بادوا مثل عاد وثمود وغيرهما. وقد يتعطل الزمن فلا يفعل فعله في البشر وفي الأشياء، لأنّ الراوي لا يتفطّن أحيانا للتناقض القائم بين زمن الرواية وزمن الأحداث، فيبقى الزمن بذلك مطلقا غير قابل للتحديد، ولا يجد القارئ من الدلالات ما يعينه على ضبطه، لأنّ

(50) يقول فون ديرلاين F. Von Der Leyen في كتابه «الحكاية الخرافية» : «إنّ الحكاية الخرافية صورة معقّدة، مركّبة ترجع الى أقدم العصور الانسانية، وما تزال نشطة كذلك في عصرنا مستمدّة دواعي حياتها ...». ويذكر أن هذا النوع من الحكايات قد تكوّن عبر أحقاب، وظلت الحكاية الخرافية منذ نشأتها «نشطة حتى سَمَتْ الى مرتبة الأدب الراقي، واعترف بها الكهنة بوصفها مادّة تعليمية. ولكنها تسرّبت الى الشعب مرّة أخرى. ثم احتفظ بها قصّاصو الشعب بعد ذلك، واستمرّوا يقصّونها عليه مغيّرين في ذلك شكلها دائما أبدا، الى أن وجدت طريقها مرة أخرى الى مجال الأدب. وهكذا لم تكن الحكاية الخرافية قط جامدة». (فون ديرلاين : الحكاية الخرافية. تعريب نبيلة ابراهيم. القاهر 1968 ص ص 61 - 62). ويشير الأستاذ محمود طرشونة الى أثر الزمن في حجم بعض الحكايات الهندية في كتاب «ألف ليلة وليلة»، فيذكر أن الفرس قدتصرّفوا في «حكاية الفرس الأبنوس» «فأدخلوا فيها بعض عاداتهم مثل الاحتفال بعيد النيروز والمهرجان»، ورجّح أن تكون نواة «حكاية عمر النعمان» و«حكاية عجيب وغريب» «فارسيّة، وأنّ الصورة النهائية لهما عراقية ...» (محمود طرشونة : مدخل الى الأدب المقارن وتطبيقه على «ألف ليلة وليلة» تونس 1986 ص ص 93 - 94).

الرواة قد تداولوه فغيّروا منحاه وحرّفوه[51]، بينما حافظ ابن بطوطة على واقعية الزمن وتاريخيته. وهو ولئن عاد بنا في بعض الحكايات الى الماضي فإنّ هذا الفضاء الزماني قابل للضبط، وقد استعمل صاحب «الحكايات العجيبة» بعض العلامات التي تمكّن القارئ من معرفة الزمن وتحديد أبعاده بكلّ دقّة. وأهمّ هذه العلامات الشخصياتُ. فابن بطوطة لا يذكر في الحكايات التي تعود الى الماضي زمن وقوعها، لكنّنا يمكن أن نحدّده تحديدا مضبوطا بالعودة الى بعض الشخصيات المذكورة في الحكايات، ذلك أنّ الشّخصيات فيها لها من الدلالات ما يجعلها تشي بعنصر الزّمن، وسنقف عند هذه الخاصية أثناء دراستنا للشخصيات في «الحكايات العجيبة». لكن يمكن أن نذكر منذ الآن أنّها شخصيات تاريخية بصفة عامة، ونعني بذلك أنّها عاشت في ظرف مكانيّ وآخر زمانيّ يمكن معرفتهما عن طريق العودة الى حياة الأشخاص الذين تعامل معهم ابن بطوطة في حكاياته. فالباحث يمكنه أن يعرف مثلا زمن وقوع الأحداث في «حكاية منبر الملك النّاصر»[52] بالعودة الى حياة هذا الرجل رغم عدم إشارة ابن بطوطة الى عنصر الزمن في هذه الحكاية.

ومن الإشارات الأخرى التي يمكن أن تحدّد الزمن تحديدا دقيقا ذكر ابن بطوطة لبعض الوقائع الحربية التي اندلعت بين بعض الدول مثل الواقعة التي جرت بين الملك الناصر وملك التتر قازان[53]، أو ذكر بعض الآفات الاجتماعية التي حلّت ببعض البلدان مثل الجوع الذي أصاب الهند أثناء إقامة ابن بطوطة في هذا البلد[54]. لكنّ هذا النوع من الحكايات لا نجد له أمثلة كثيرة في «الرحلة».

---

(51) انظر على سبيل المثال «حكاية مزيّن بغداد» و«حكاية الحمّال والبنات» في كتاب الف ليلة وليلة».

(52) حكاية منبر الملك الناصر ص 50.

(53) انظر حكاية الشّيخ محمد العريان ص 539.

(54) انظر حكاية امرأة كفتار.

ترتيب الزمن

إنّ بنية الزمن في «الحكايات العجيبة» بنية بسيطة غير معقّدة شأنها شأن المقاطع التي تتكوّن منها كل حكاية، ذلك أنّ الزّمن في أغلب «الحكايات العجيبة» يسير متتابعا بانتظام انطلاقا من الحاضر أي من زمن الرحلة أو انطلاقا من الماضي في اتّجاه الحاضر والمستقبل في الحكايات التي وقعت أحداثها قبل الرحلة، وهو الى جانب ذلك زمن غير متنوّع أي أنّه زمن واحد غير مركّب تسير فيه الأحداث من بدايتها الى نهايتها دون توتّر أو أزمات من شأنها أن تعطّل سيره، فيكون سيلانه إذن متأثّرا في ترتيبه بترتيب زمن الرحلة الذي يتقدّم دون تراجع أو سبق للأحداث شأنه شأن الزمن الكوني الذي يسيل في اتجاه واحد، وهو أمر يجعل الزمن في الحكايات زمنا متميّزا عن الزمن في القصص والرّوايات التي يعمد فيها الفنّان الى التّلاعب بعنصر الزّمن، فيرتّبه كما شاء لأنّه مُخيّرٌ بين ترتيب الأحداث وِفْقَ زمن وقوعها وبين ترتيبها ترتيبا آخر يختلف تمام الاختلاف عن الترتيب الأول «بمعنى أنّ حدثًا واقعيًّا له ترتيب زمنيّ على شكل (1 ← 2 ← 3 ← 4) قد يظهر في عدة احتمالات مثل :

1 ← 3 ← 4 ← 2.

1 ← 4 ← 2 ← 3.

1 ← 2 ← 4 ← 3.

1 ← 2 ← 3 ← 4.»[55].

فالمؤلّف يمكنه أن يختار أيّ ترتيب من هذه الاحتمالات، ولاختياره هذا دلالة معيّنة قد لا يؤدّيها اختيار من نوع آخر، ونحن نلاحظ أثناء تحليلنا للترتيب الزمني أن ابن بطوطة قد اختار بصفة عامة ترتيب الأحداث حسب وقوعها، فجاءت متتابعة متتالية دون فوضى أو اضطراب شأنها شأن ترتيب زمن الرحلة.

(55) صبري حافظ : الخصائص البنائية للأقصوصة. مجلة فصول المجلد 2 العدد 4 / 1982 ص 28.

إلاّ أنّ هذا الترتيب ولئن كان هو الطاغي على «الحكايات العجيبة» فإنّه ليس الوحيد فيها، ذلك أن الزمن في بعضها يخرج عن هذا التسلسل المنطقي للأحداث ليحدث تشويشا يطرأ على هذا السير المنتظم، فإذا بالزمن يعود الى الوراء (اللاحقة)، أو يقفز الى المستقبل (السّابقة). واللاّحقة «عَمَلِيَّةٌ سَرْدِيَّةٌ تتَمثّل (...) فِي إبْرَازِ حَدَثٍ سابقٍ لِلنُّقْطَةِ الزّمَنِيَّة التي بَلَغَها السَّرْدُ»[56]. ونجد هذه الخاصية في الحكايات السابقة زمنيّا للرحلة. فابن بطوطة يعود عادة في هذه الحكايات الى الماضي ليسلّط الأضواء على حياة بعض الشخصيات مثلما نجد ذلك في «حكاية حسن المجنون»[57] فهو ينطلق من الحاضر (وهو زمن السرد)، لكنه يعود بعد المقطع الأول في الحكاية الى ماضي حسن المجنون، فيذكر نمط حياته في مكّة قبل جنونه (وهو زمن سابق للرحلة أي زمن الرواية) حتى يصل الى حاضر هذا الرجل، وهو الفترة الزمنية التي حلّ أثناءها ابن بطوطة بمكّة، فيكون سير الزمن على النحو التالي :

الحاضر ← الماضي ← العودة الى الحاضر.

ورغم أنّ هذه اللّواحق لا تساعد على تقدّم الزّمن فإنّها تقوم بوظيفة هامّة لأنّها تبرز التطوّر الحاصل في حياة شخصية ما عن طريق مقارنة بين وضعيتين إحداهما آنية والأخرى ماضية تعود بمتقبّل الحكاية الى زمن خارج عن زمن الرحلة والرواية كأن يقارن بين وضعية إحدى الشّخصيات الحالية ووضعيتها في بداية الحكاية لإبراز التشابه أو الاختلاف بين هاتين الوضعيتين، فحكاية ماضي ابن الخليفة[58] تعود بنا الى ماضي هذا الرجل لتبرز التطور المادي الذي حصل في وضعيته الاجتماعية. أمّا «حكاية الخمر»[59] فتنطلق فيها الأحداث من الحاضر لتعود الى ماضي

---

(56) مدخل الى نظرية القصة ص 80.

(57) انظر الرحلة ص 158.

(58) حكاية عن شحه ص 462.

(59) حكاية الخمر ص 387.

البطل لتبرز التحوّل الحاصل في سلوكه. وهكذا تقوم اللّواحق بإعطاء معلومات عن إحدى الشخصيات في الحكاية.

أمّا السابقة وهي «عَمَلِيَّةٌ سَرْدِيَّةٌ تَتَمَثَّلُ فِي إيرَادِ حَدَثٍ آتٍ أو الإشارة اليه مُسَبَّقًا»[60] فنجد لها - هي الأخرى - أمثلة في «الحكايات العجيبة»، لكنّ أمثلتها تظلّ نادرة بالمقارنة مع الحكايات التي توفّرت فيها اللواحق، وهي تقتصر على بعض الكرامات والحكايات التي يروي لنا فيها ابن بطوطة بعض أحلامه، فينطلق الزمن من اللحظة الحاضرة (زمن الرحلة) في اتجاه المستقبل ليخبرنا بما سيحدث في الأيام أو الأعوام القادمة، فيكون سير الزمن على النحو التالي :

الحاضر ← المستقبل ← العودة الى الحاضر.

وهكذا يخرج زمن الحكاية عن زمن الرحلة عن طريق مكاشفة الأحلام أو عن طريق التنبّؤ. ففي «حكاية الحلم»[61] يكشف أحد الشيوخ للرّحالة عمّا سيقع له في مستقبل الأيّام فَيُنْبِئُه بجولاته في بلدان كثيرة من بلدان العالم، بما في ذلك الهند و الصين، وقد عبّر ابن بطوطة عن معنى المستقبل باستعمال «سوف» المشفوعة بالحاضر في قوله : «سوف تحجُّ وتَزُور النّبِيَّ، صلّى اللّهُ عليه وسلّم، وتَجُولُ في بلاد اليمن والعراق وبلاد الترك، وتبقى بها مدّة طويلة، وسَتَلْقَى بها أخي دَلْشَاد الهندي، ويُخَلِّصُكَ من شِدَّةٍ تَقَعُ فيها»[62]. وفي «حكاية السفر الى الهند والصين» يقول له أحد الشيوخ : «لاَ بُدَّ لك إنْ شاء الله من زيارة أخِي فريد بالهند وأخي رُكْن الدّين زكرياء بالسّنْد، وأخي برهان الدين بالصين»[63]. لكنّ هذا الزمن ولئن كان دَالاّ على المستقبل فإنّه يتضمّن أيضا ما يُسمّى بالإرْجَاء، ذلك أن ابن بطوطة عندما ذكر أحداث هاتين الحكايتين كانت

(60) مدخل الى نظريّة القصة ص 80.

(61) حكاية الحلم ص 30.

(62) المصدر السابق الصفحة السابقة.

(63) حكاية السفر الى الهند والصين ص 25.

الرحلة قد انتهت، وكان هو قد جمع كلّ أحداثها في الذاكرة، وعندما شرع في إملائها على ابن جزي أرجأ بعض الأحداث الى أن يأتي موضعها في سير الرحلة، مما يدلنا على أنه قد أخضع رحلته ـ بما في ذلك الحكايات ـ الى تقسيم جغرافي، وقد احترم هذا التقسيم، فلم يذكر الحكايات أو بعض الأحداث فيها إلاّ في موضعها. وهذا التقسيم الجغرافي قد ترتّب عليه تقسيم زمنيّ. ويجب أن نلاحظ هنا أن الإرجاء لا يقع في صلب الحكاية ذاتها وإنّما يتمّ بين حكايتين، ذلك أنّ ابن بطوطة قد ذكر في حكاية لاحقة وقعت أحداثها في بلاد الهند[64] ما أرْجَأ الحديث عنه في حكاية سابقة وقعت في مدينة الاسكندرية[65]. فالإرجاء في مثل هذه الحكايات يجعلنا نعتقد أنّ أحداث «الرحلة» أو بالأحرى الأحداث في «الحكايات العجيبة» لا تُقدّم هكذا بطريقة عرضية وإنّما تخضع لنظام معين كان ابن بطوطة واعيًا به كأشدّ ما يكون الوعي. إلاّ أنّ هذه العملية تجعل سير الزمن يتقطّع، فتنقطع الأحداث بتأجيل بعضها، وقد يطول هذا التأجيلُ الى الحدّ الذي ينسى فيه القارئ هذا الأمر نظرا لطول «الرحلة» والفاصل الذي يفصل بين بعض الحكايات ولولا تذكير ابن بطوطة بذلك لما تفطّن القارئ لهذا الأمر ولأخْفَى طول الإرْجَاءِ تنبّؤات أصحاب الكرامات، فَيَظَلُّ الإِرْجَاءُ بذلك عملية تعطيل للزمن أو قطع له، فلاَ يسْتأنف إلاّ بعد مدّة طويلة تتجاوز أحيانا عشرات السنين، فيجد ابن بطوطة نفسه مضطرا الى التذكير بالأحداث الماضية عن طريق العودة الى الوراء في الحكاية التي تتحقق فيها تنبّؤات أصحاب الكرامات. وهو عندما يذكّر بأحداث سابقة فإنّهُ يذكر ذلك بطريقة واضحة لا لُبْسَ فيها، وقد يعمد أحيانا الى تكرار المقطع نفسه مثلما هو الشأن في حكايتَيْ «السفر الى بلاد الهند والصين» و«ضياع ابن بطوطة في بلاد الهند»، فهو يقول في الحكاية الثانية : «فتذكَّرتُ ما أخْبَرَني بِهِ وَلِيٌّ

(64) انظر حكاية ضياع ابن بطوطة في بلاد الهند ص 533.
(65) انظر حكاية الحلم ص 30.

اللّه تعالى أبو عبد الله المُرْشِدِي حسبما ذكرناه في السّفر الأوّل[66] إذْ قَال لِي : ستدخل أرضَ الهند، وتَلْقى بها أخي دلشاد، ويُخلّصُكَ من شِدَّة تَقَعُ فيهَا، وتذكَّرْتُ قولَهُ لَمَّا سألتُهُ عن اسمه فقال : القلبُ الفارحُ، وتفسيرُهُ بالفارسية دَلْشاد»[67]. ولعلّ مردَّ هذا التكرار يعود الى تفطن ابن بطوطة للفاصل الذي يفصل الحكاية الأولى عن الحكاية الثانية من حيث موقعها من «الرحلة».

توقف الزمن

وهكذا نلاحظ أن سَيَلان الزمن يكون إمّا من الحاضر الى الماضي ثم العودة الى الحاضر وإمَّا من الحاضر في اتّجاه المستقبل ثمّ الرجوع الى زمن الرحلة. وقد يتوقَّف في بعض الحكايات عن طريق الإرجاء كما سبق أن بيّنّا، أو بوسائل أخرى أهمّها مقاطع الوصف في بعض «الحكايات العجيبة»، ذلك أن الرَّحّالَة يعمد أحيانا الى وصف شخصية أو أشخاص مثلما هو الشّأن في «حكاية الرقص في النار»[68] التي وصف فيها جماعة من الطائفة الحيدرية، يقول : «وَصَلَ إلَيْنَا جَمَاعَةٌ من الفُقرَاء، في أعناقهم أطْوَاقُ الحديد وفي أيديهم، وكبيرُهُمْ رجلٌ أسْوَدُ حَالِكُ اللَّوْنِ، وهم من الطائفة المعروفة بالحيدرية»[69] أمّا في «حكاية الماء والنار» فإنَّ الزمن يتوقّف بمناسبة وصف مكان، ثمّ وَصْفِ أحد العناصر في الحكاية. فقد وصف في المثال الأول الموضع الذي يُقْدِمُ فيه أهل الهند على حرق أنفسهم، فإذا هو «مَوْضعٌ مُظْلمٌ كَثيرُ المِيَاهِ والأشْجَارِ، مُتَكَاثفُ الظِّلاَلِ، وبين أشجاره أربعُ قِبَابٍ، في كلّ قبّة صنم من الحجارة، وبين القباب صهريج ماء قد تكاثفت عليه الظلال، وتزاحمت الأشجار، فلا تَتَخَلَّلُهَا الشمسُ، فكَان ذلك الموضعُ بقعةً من بقع جهنّم أعَاذَنَا اللّهُ منها»[70] أمّا في المثال

(66) انظر حكاية الحلم ص 30.

(67) حكاية ضياع ابن بطوطة في بلاد الهند ص 538.

(68) انظر الرحلة ص 184.

(69) حكاية الرقص في النار ص 184.

(70) حكاية الماء والنار ص 412.

الثاني فإنّه يصف النِّيرانَ، فيقول : «والنّيرانُ قد أُضْرِمَتْ على قُرْبٍ من ذلك الصِّهْرِيجِ في موضع منخفض، وَصُبّ عليها رَوْغَن كَنْجت (كنجد) وهو زيت الجُلْجُلاَن، فزاد في اشتعالها، وهنالك نحو خمسة عشر رجلا بأيديهم حِزَمٌ من الحطب الرَّقِيق، ومعهم نحو عشرةٍ بأيديهم خشب كبير ...»[71] وفي مواطن أخرى من الحكايات يتوقّف الزمن عندما يُقدّمُ الرَّحَّالَةُ بعضَ المعطيات الجغرافيّة، عن مكان ما[72]، أو عندما يشرح بعض الكلمات الغريبة التي ترد في حكاية من حكاياته[73]. لكن ينبغي أن نلاحظ أن الزمن ولئن توقّف في الكثير من الحكايات فإنّ توقّفه لا يدوم طويلا، لأنّه سرعان ما يعود الى السّيلان، ولعلّ مردّ ذلك يُعْزى الى قصر الفقرات الخاصة بالوصف وإلى صغر المقاطع التي يُقَدّم فيها ابن بطوطة بعض المعطيات الجغرافية في «الحكايات العجيبة»، والأمران يعودان الى سبب إطنابه في تقديم هذه المعطيات في الأقسام الأخرى من «الرحلة» الخاصة بهذا الغرض.

إنّ الزمن في جلّ «الحكايات العجيبة» يظلّ زمنا واقعيا يمكن تحديدُه ومعرفتُه بدقّة بالعودة الى بعض العلامات التي توفّرت في هذه الحكايات، وهو الى جانب ذلك زمن يسير متتابعًا منتظمًا، وقد يعود الى الماضي القريب أو يقفز الى المستقبل عن طريق مكاشفات الأولياء الصالحين، وقد يتوقّف في بعض المقاطع بمناسبة شرح لفظة عويصة أو تقديم بعض المعطيات عن شخص أو مكان ...

(71) المصدر السابق الصفحة السابقة.

(72) انظر حكاية هذا الجوكي ص ص 554 ـ 555.

(73) انظر حكاية الرقص في النار ص 184.

4 ـ المكــــان

«... وعندي يشـكّل المكان في الرواية الأرضيـة التي تشـدّ العـمل كله. فـهـو إن وَضـحَ وَضح الزمن الروائي ... وإن دُرِسَ بعناية فُهـمت الشـخـصيـةُ، وإن تناوله الروائـي بصـدق تاريخي وصـدق فنّـي مكّن عـمله مـن أن يمتـدّ فـي التـاريخ. وإن فُـهِــمَ فهمًا جادًا بعلائقــه الأخرى استنطق الكاتب أسلوبا ...»

ياسين النصير : الرواية والمكان ص 6
سلسلة الموسوعة الصغيرة عدد 57
العراق 1980

يحتلّ المكان في العمليات الإبداعية قصةً ورواية مكانة عظمى لدى الفنّانين. ولهذا السّبب نلاحظ أنّ الكثير من القصاصين والروائيين يُولون هذه الناحية الكثيرَ من اهتماماتهم، فيحاولون أن يرسموا الأمكنة التي تدور فيها الأحداث رسما دقيقا، فيقدّمونها بكلّ معطياتها وجزئياتها حتى يجعلوها ماثلة أمام القارئ وكأنّها واقع ملموس ينبض حياة بمكوّناتها وشخصياتها وأحداثها ؛ ذلك أن المكان «دُونَ سِوَاهُ يُثِيرُ إحْسَاسًا بالمُواطَنَةِ وإحْسَاسًا آخرَ بالزَّمَنِ وبالمَحَلّيَة، حَتَّى لَتَحْسَبَهُ الكيَانَ الذي لا يحدث شيءٌ بِدُونه. فقد حَمّلَهُ بعضُ الروائيين تاريخَ بِلاَدِهم ومطامِحَ شُخُوصِهِم، فكَانَ وكَانَ : واقعا ورمْزًا، تاريخا قديما وآخر مُعاصرا، شرائح وقِطَاعَات، مدنا أو قرى حقيقيّة وأخرى مبنيّة في الخيال»[74]. والأدلة على هذا النوع من الإبداع الفنّي ليست بعسيرة، فيمكن أن نعود الى بعض روايات نجيب محفوظ الواقعية مثل «زقاق المدق» في الأدب العربي والكثير من روايات بلزاك Balzac في الأدب الفرنسي مثل «أوجيني فرنداي» Eugénie Grandet وقد حاول كلّ من الأديبين أن يرسم لنا ملامح العالم الذي تتنقّل فيه الشخصيات بكلّ تفاصيله من الداخل والخارج.

---

(74) ياسين النصير : الرواية والمكان. سلسلة الموسوعة الصغيرة عدد 57 العراق 1980 ص 5.

وبناء على أنّ بحثنا مرتبط في بعض جوانبه بهذه الخاصية في فنّ القصّ فإنّنا سنحاول رسم معالم المكان في «الحكايات العجيبة» انطلاقا ممّا نجده من علامات تخصّ هذا العنصر. فهل حظي المكان باهتمام ابن بطوطة في حكاياته ؟

التعدّد والتنوّع :

إنّ المكان في هذه الحكايات أمكنة عديدة ومتنوّعة تنوّع رحلة ابن بطوطة في بقاع كثيرة من العالم القديم الذي وطئته قدماه أثناء تجواله. فهو إذن ممتدّ لا يعرف الحدود لأنّه يتجاوز كل شيء، فيعبّر عن الرغبة الجامحة تشدّ صاحبها شدّا وتقوده الى الذهاب في المكان الى أبعد مداه، وإن كان أحيانا محفوفا بالمخاطر غير مأمون العواقب. لكنّ ذلك لا يمنع من المرور عَبْرَهُ والتحرّك فوقه للتعرّف عليه وتسجيله بذكر اسمه ومكوّناته أحيانا. وقد سجّل لنا ابن بطوطة في «الحكايات العجيبة» عالما ذا آفاق واسعة وجدنا فيه القرية والمدينة والبَرّ والبحرَ ومعابد الوثنيين ومساجد المسلمين، وبيوت الفقراء وقصور الأغنياء، والمنازل التي تدل على الأبّهة، والغيران والكهوف التي تشي بحياة بسيطة هادئة بعيدة عن ضوضاء المدن وصخب الحياة المعقّدة. فالمكان من هذه الناحية يرسم لنا أنماطا اجتماعية مختلفة باختلاف الطبقات الاجتماعية التي ينتمي اليها صاحب المكان، ولأنّ المكان في «الحكايات العجيبة» يأبى إلاّ أن يكون جمعا أي أمكنة فإنّه يأبى كذلك عن طريق التنوّع والامتداد إلاّ أن يعود بالقارئ إلى ذاكرة التاريخ ليعيد عليه توزيع العالم القديم بصفة عامّة وامتداد النفوذ العربي الإسلامي بصفة خاصة في القرن الرابع عشر الميلادي / الثامن الهجري. فمتقبّل الحكايات واجد نفسه أينما سار في مدينة عربيّة إسلامية أو في مدن أخرى تَمُتُّ الى العالم الإسلامي بأكثر من وشيجة، فمن الاسكندرية، الى فَوّا، الى دمياط، الى منفلوط بمصر، الى بغداد، الى دمشق وجبال لبنان بالشّام، الى مكّة وجدّة بالحجاز، الى شيراز والجام بفارس، الى زبيد باليمن، الى لاهري وأبحري ودهلي (دلهي) وسيري

وجزر ذيبة المهل ... بالهند، الى مدينة الخنسا وصين كلان بالصين، الى إيوالاتن ومالي وتكدّا بإفريقيا ... وغير ذلك من المدن والقرى.

وهذا الاتّساع في المكان ينمّ عن تعطّش صاحب «الرحلة» الى المعرفة وحُبّ الاطّلاع والحركة الدّائبة في سبيل الوصول الى ما لم يصل اليه معاصروه في ميدان الرحلات. ويدلّنا من جهة أخرى على امتداد ذات الرجل العربي المسلم في بقاع مختلفة من بقاع الأرض. فنحن نلاحظ التقاء ابن بطوطة بِبَني عقيدته في كلّ مكان حلّ به تقريبا، وهو أمر يرجع بنا الى امتداد الحضارة العربية الإسلامية مكانا وزمانا، مكانا لأنّ الفتوحات العربية الإسلامية بلغت بقاعا قصيّة من الكرة الأرضية، وزمانا لأنّ هذه الفتوحات تعود الى زمن سابق لرحلة ابن بطوطة بكثير.

المدن والقرى

ويمكن أن نلاحظ ونحن نتأمّل في الأمكنة المذكورة في «الحكايات العجيبة» أنّ هناك تركيزا من الراوي على المدينة بالنسبة الى حكايات بلاد الهند والصين، بينما نجد الأمر يختلف بالنسبة الى حكايات الشّرق الإسلامي، حيث وقع التركيز على أماكن خارج المدينة كالصحراء والقرية بصفة عامة. ولعلنا من خلال هذا التركيز على مواضع دون غيرها في كل بلاد زارها ابن بطوطة يمكننا أن نستنتج مدى حصول «التّواصل» بين المسافر والبلدان التي حلّ بها. فمن خلال زياراته للقرى والأماكن البعيدة عن المدن يمكن أن نشير الى متانة العلاقة بينه وبين الناس في المجتمعات المَزُورَة حيث كان التّواصلُ ميسّرًا بينه وبينهم. وقد سهّلت هذا التواصل عدّة عوامل كاللغة والعقيدة والجنس والعادات والتقاليد، فهو واجد أنّى حلّ مَنْ يقاسمه مقوّمات شخصيته، لذلك تردّد على أماكن نائية في أعماق المجتمعات العربية الإسلامية.

أمّا قلّة التردّد على هذا النوع من الأماكن في بلاد الهند والصين وإفريقيا فيمكن أن تُعلّل بغياب العناصر المذكورة سابقا، فَعَسُرَ بذلك التواصلُ، وأصبح التجوّل مقتصرا على بقاع دون غيرها. ويمكن أن نذكر

سببا آخر يعلّل هذا الأمر يتمثّل في استقرار ابن بطوطة في بعض البلدان التي قصدها نتيجة زواجه واشتغاله بالقضاء، وهما عاملان لا يتركان للإنسان فراغا يمكّنه من السّفر الى أماكن عديدة ونائية أحيانا.

الواقعيــة

ومن سمات المكان في «الحكايات العجيبة» الواقعية، ذلك أنّ الأماكن في جلّها لها حدودها الجغرافية وموقعها الثابت على الكرة الأرضية وتاريخها الذي يعود بمتقبّل الحكايات الى الوراء قرونا وقرونا. ولا نكاد نعثر على أمكنة بلا حدود أو بلا علامات مميّزة إلاّ في بعض الأمثلة النادرة في بلاد الهند خاصة، ذلك أن هذه الأمثلة في الحكايات لا يستحضرها الراوي عن طريق الخيال - مثلما هو الشأن بالنسبة الى الكثير من الحكايات الشعبية - وإنّما يستمدّها من الواقع الموضوعي الماثل أمامه. ولعلّنا في هذه النقطة نسجّل فارقا بين «الحكايات العجيبة» وحكايات التراث الشعبي، حيث تكثر في هذا النوع من الأدب الأماكن الخيالية والبقاع الوهمية التي يخلقها خيال القاصّ أو الراوي خَلْقًا غريبا، وقد جعل منها أحيانا أماكنَ عجيبةً بما تحتوي عليه من مشاهد غير مألوفة لدى المستمع أو القارئ إذا كان هذا التراث مُدَوّنَا. ونحن إذا ما عدنا الى هذا النوع من الأماكن في حكايات «الرحلة» فإنّنا لن نجد له مكانا فيها. وما يمكن أن نعثر عليه في هذا المجال هو مجرّد بعض الأمكنة النّكرة التي لا اسم لها ولا رسم مثل البحر الذي يأتي منه عفريت الجنّ الى جزر ذيبة المهل، لِتُقَدَّمَ اليه فتاة عذراء فيفتضّها ليلا، ثم يعود الى المكان الذي جاء منه[75] وهذا المكان غير المسمّى هو رمز الشرّ ومصدر الخطر والرّعب بالنّسبة الى سكّان هذه الجزر لأنّه ظلّ يهدّدها مدّة طويلة من الزّمن استسلم فيها النّاس الى عادة صارت بمثابة العرف الذي ينبغي اتّباعُهُ خوفًا من سطوة العفريت الآتي من المجهول والذي بسببه «خُرِّبَ من هذه الجزائر كَثِيرٌ قبل الإسلام»[76].

(75) انظر حكاية العفريت 578.

(76) المصدر السابق ص 579.

ويمكن أن نذكر مكانا آخر جاء في «حكاية هذا الجوكي» حيث يورد ابن بطوطة ذكر جزيرة نكرة، وهي ولئن قال عنها إنها «جزيرة صغيرة قريبة من البَرّ، فيها كَنِيسَةٌ وَبُستَانٌ وَحَوْضُ ماء»[77] فإنّ المستمع أو القارئ يظلّ متسائلا عن اسمها لأنها تبقى نكرة رغم العلامات التي حاول الراوي أن يعرّفها بها.

وقد تكثر الأمكنة النكرة في الحكاية الواحدة مثل «حكاية ضياع ابن بطوطة في بلاد الهند». فالمكان الذي تدور فيه الأحداث يبقى إطارا عامّا هو بلاد الهند بصفة عامّة، والمَوَاطِنُ التي تَرِدُ في الحكاية خاليةٌ من كلّ علامة تدلّ على اسمها أو موقعها، فهي - كما جاءت في النّص - بُسْتَان وقرية وغيضة وخندق عظيم وَوَادٍ وحوضُ مَاء وَكَهْفٌ و «جَبَلٌ من الصَّخْر عالٍ فيه شَجَرُ أمّ غِيلاَن والسّدر»[78]، وهي الى جانب ذلك «أرض مزروعة قُطْنًا وبها أشجار الخِرْوَع وبئر»[79]. ويضيف ابن بطوطة ذِكْرَ قريتين خربتين وثالثة للكفار عامرة ومجموعة من الآبار. ويلاحظ القارئ أن الأماكن ذات النقاط المائية يتكرر ذكرها في الحكاية، وهو أمر يُفَسَّرُ بحاجة الرحالة الى هذا العنصر الحياتي، لأنّه كان يعاني من العطش أثناء تيهه في بلاد الهند. ويُعْزَى عَدَمُ ذكر أسماء الأمكنة في هذه الحكاية الى أنّ ابن بطوطة كان يتنقّل في هذه المواضع دون أن يعرفها لأنّه كان تَائِهًا. فالمكان مجهول بالنسبة اليه. وقد ارتبطت جلّ هذه الأماكن بالخطر حيث كانت حياته مهدّدة في الكثير منها.

طريقة نقل المكان

جاءت صورة الأمكنة على كثرتها وتنوّعها باهتةً قد لا يجد القارئ فوارقَ ذات شأن بينها فيتساءل مثلا عن الفرق بين الكثير من المواضع وبين

---

(77) حكاية هذا الجوكي ص 544.

(78) حكاية ضياع ابن بطوطة ص 535.

(79) المصدر السابق الصفحة السابقة.

الجبّ الذي اتّخذ سجنا في «حكاية فئران تأكل الرّجال»(80)، وعن الفوارق بين الاسكندرية وبغداد ودمشق وشيراز و«دلهي» وإيوالاتن، وهي مدن تنتمي الى أمصار مختلفة تصل بينها مسافات طويلة. إنّ ورود الأماكن على هذا الشكل لم يساهم في تطور الحدث القصصي ولا في توضيح نفسيات الأشخاص الذين يتحرّكون فيها، فهي بذلك غير محمّلة بوظيفة لأنهّا قارّة جامدة وعادية جدّا لا تلفت الانتباه. لقد كان ابن بطوطة ـ في الغالب ـ يقتصر على ذكر أسماء الأمكنة دون اللّجوء الى وصفها أو التركيز على محتوياتها إلاّ في بعض الأمثلة النادرة. فقد يدخل بنا قصرا لسلطان أو زاوية لزاهد، لكننا نخرج دون أن تكون لنا صورة واضحة عن المكان الذي ولَجْنَاهُ. وقد نسير معه في بقاع نائية لكنّنا لن نجد وصفا للمشاهد الطبيعية التي تحيط بالطريق، فجاء المكان بذلك أحادي البُعْد أو ذا بعد واحد كما يسمّيه الباحث العراقي ياسين النصير و«هو ذلك المكان الذي لَمْ يَهْتَمَّ القاصُّ به اهتماما كلّيا فجاء بمثابة الغطاء الخارجي للأحداث»(81). ذلك أن المكان في الحكايات لا يعدو أن يكون إطارا عامّا تجري فيه الأحداث دون أن يكون له أثر كبير في الشخصيات وفي الأحداث رغم أنّنا قد نجد وصفا دقيقا في بعض الحكايات، لكنّ هذا الوصف يأتي في غاية من الايجاز، وهو وصف جغرافي مادّي يُسَلَّطُ عادة على المكان من الخارج، وحتى العناصر التي ينقلها الينا من الداخل ـ هي الأخرى ـ أشياء ساكنة لأن خيال الراوي لم يُكيّفها أو لم يطبعها بطابع خارج عنها. وكيف لابن بطوطة أن يفعل ذلك، وكلّ هذه الأماكن أو جلّها قد ذكرها الرحّالون قبله ؟ ومن أين له أن يتجاوز الواقع وقد اتَّهَمَهُ بعض معاصريه قبل تدوين الرحلة بالمين، فشكّوا في صحة ما يرويه على مسامعهم ؟ لقد جاء المكان في الحكايات على هذا النمط من الوصف لأنّ ابن بطوطة لم تكن تَهُمُّهُ المدينةُ أو البيت بقدر ما كان يهمّه الشخص المقيمُ في تلك المدينة أو في ذلك البيت. ولعلّ المطلع على

(80) حكاية فئران تأكل الرجال ص 548.

(81) الرواية والمكان ص 74.

«الحكايات العجيبة» يلاحظ بكل يُسْرٍ أن الرجل كثيرا ما كان يترك المدينة أو المكان الذي يقيم فيه من أجل أداء زيارة الى شخص يرغب في الالتقاء به[82]. فالمكان يُعَدّ عنصرا ثانويا عند الرحّالة بالمقارنة مع الشخص المقيم فيه. أمّا الأثاث ومواطن العمران فتُعَدُّ عناصرَ فرعية بالنسبة الى ما يقوم به أحد الأشخاص من أعمال عجيبة، فالعجب لا يكمن إذن في الإطار المكاني ولا في الأشياء التي تملأه، وإنّما يتجلّى من خلال ما يقوم به بعض الأشخاص وأحيانا بعض الأشياء أي في الحدث.

ومن العوامل التي ساهمت في إفقار المكان طبيعةُ الإنتاج الذي يكتبه ابن بطوطة، فهو لا شكّ يقدّم إلينا أدبا جغرافيّا، ومن خصائص هذا الأدب أنْ يُقَدِّمَ تعريفًا وصفيّا لكلّ مكان حلّ به الرحالة. وقد تمّ هذا العنصر في «رحلة ابن بطوطة». لكن هذا الوصف للمكان قلّما نجده في الحكايات، لأنّ الرجل كان قد ذكر ذلك أثناء تقديمه للمعطيات الجغرافية، والتاريخية والبشرية حول المدينة أو القرية التي زارها. فلا يمكنه إذن أن يعيد في الحكايات ما كان ذكره قبلها، وتلك خاصية من خصائص الحكايات في «رحلة ابن بطوطة» يمكن أن ندرك عن طريقها العلاقة القائمة بين «الحكايات العجيبة» وبقية مقاطع «الرحلة» وهي - كما يبدو - علاقة تكاملية.

الأشياء في الحكايات العجيبة

إلاّ أن «الحكايات العجيبة» ولئن اتّسمت بهذا الطابع بصفة عامة فإنّنا نجد فيها بعض الأماكن - وهي قليلة - التي أدّى فيها الخيال دورا معيّنا ليخرج المكان أو بالأحرى «الشيء» الموجود فيه من طور القرار والجمود الى حال الحركية والتحوّل. ولكي نوضّح هذه الناحية نرى من المفيد أن ننظر في بعض «الأشياء» التي احتواها الحيّز المكاني، إذ لولا وجود هذه العناصر بكيفية معينة في مكان ما لَمّا كانت بعض الحكايات عجيبة، ذلك أن «الأشياء» فيها قد أكسبها الخيال خصائص مميّزة، فانتقلت

(82) انظر على سبيل المثال حكاية زاهد عبّادان ص 190.

بذلك من كائنات ماديّة جامدة أو ميّتة الى فواعل تتحرّك وتشارك الإنسان أفعاله، وتساهم في الدفع بالحركة القصصية، فتتحوّل بذلك الى فواعل تؤثّر في مجرى الأحداث بعد ما كانت أشياء مفعولا بها، فتقوم صنْوًا للإنسان تؤثّر فيه ويتأثّر بها، وقد تتحكّم في مصير غيرها من «الأشياء» التي بقيت محافظة على خصائصها الأساسية. وينبغي أن نلاحظ أنّ الانسان يتعامل مع هذا النوع من «الأشياء» لا باعتباره شيئا جامدا وإنّما باعتباره كائنا حيّا مُحَمَّلا روحًا. ولكي نوضّح هذا الجانب في بعض «الحكايات العجيبة» يمكن أن ننطلق من الحكايات ذاتها.

ففي «حكايات منبر الملك الناصر»[83] نُلْفِي «الشيء» - وهو المسجد الجامع بمدينة منفلوط - يتحكّم في مصير المركب الذي يحمل المنبر، فإذا به يُعَطّلُ حركة السّير ويثني المركب عن مواصلة التقدّم في اتجاه مكّة لوضع المنبر في المسجد الحرام. ويحاول أصحاب المركب أن يتقدموا في سيرهم، لكنهم يعجزون عن ذلك رغم الريح المواتية، فيوضع المنبر في المسجد الجامع بمدينة منفلوط أنّى توقّف المركب، فيقف «الشيء» بذلك عائقا أمام تنفيذ أمر السلطان، ويثبط عزيمته، فكأنه بذلك قد رفع حيفا عن مدينة منفلوط، ذلك أنّ توقّف المركب بجانب مسجدها يشي بحاجة مَعْلَمِهَا الديني الى هذا المنبر، وهو منبر «عَظِيمٌ مُحْكَمُ الصّنْعَةِ بَدِيعُ الإِنْشَاءِ»[84] وما أغنى المسجد الحرام عنه !

وفي «حكاية اعتبار»[85] يتحوّل «الشيء» - الصومعة - الى متقبّل يربط معه الباثُّ علاقة تواصلية إبلاغيةً تتمّ عبر قناة اللغة. وليس في هذا الأمر شيء جديد أو غير مألوف لأنّ الإنسان قد بثّ «الأشياء» منذ زمن قديم رسائل متنوّعة حَمَّلَهَا بعضَ مشاعره لتكون أداةَ تواصل بينه وبين أطراف بعيدة. لكن ما يجعل هذه الحكاية عجيبةً أنّ التّواصل تَمَّ بين

(83) انظر الرحلة ص 50.

(84) حكاية منبر الملك الناصر ص 50.

(85) انظر الرحلة.

الإنسان و«الشيء» الذي فكَّكَ الرسالة واستجاب للمطلوب فيها. فقد توسّل أحد البصريين برأس أمير المؤمنين علي بن أبي طالب الى الصومعة كي تتحرّكَ، فتحركَتْ، وتوسّلَ ابن بطوطة اليها برأس أبي بكر الصديق فتحركت. ولعلنا نلاحظ في هذه الحكاية أنّه بقدر ما كان «الشيء» يمثّل نفوذا وقوّةً كان الإنسان ضعيفا متوسّلا يستمدّ نفوذه من «الأشياء». فالشّيء هنا متبوع والكائن البشري تابع، وحتى تكون العلاقة بينهما مبنية على الوئام يجب على الإنسان أن يبدي خضوعه وعجزه أمام «الشيء» عن طريق توسّلات تُوَجَّهُ اليه أساسا. إنّه عالم العجائب حيث تنقلب المعطيات، وتتغيّر البديهيات، وتتحوّل الخمر في «حكاية الخمر» من شرب مسكر الى شرب حلو، فيؤثّر هذا الحدث في ستّين نديما يُقلعون عن شرب المُدَامِ لينقطعوا الى الزهد والعبادة في زاوية بَنَوْهَا بعد توبتهم[86].

وتتحرّك «الأشياء» في حكايات الشعوذة والسّحر بسرعة فائقة، فتؤدّي الدور المَنُوطَ بها على أحسن وجه، فإذا بنا نشاهد نَعْلاً تصعد عاليا وتضرب رجلا على عنقه قد انتصب في الفضاء حتى تعيده الى المكان الذي صعد منه، فيستوي جالسا على الأرض[87].

وفي «حكاية مسجد بدّ فتّن» تثأر «الأشياء» لنفسها، فتنتقم من الجائر الذي تَعَدَّى على المقدَّسَاتِ، فتشتعل النار في بيته وتأتي عليه وعلى ممتلكاته وأبنائه. وتتغيّر العلاقة بين «الأشياء» والإنسان فإذا بهذا المسجد (مسجد بد فتن) يُحْتَرَمُ جانِبُهُ ويُخْشَى فلا يُمَسُّ بعد ذلك الحدث بسوء، فلا يُنْظَرُ إليه على أنّه «شيء ساكن جامد، بل يُعْتَبَرُ كائنًا فاعلاً يمكن أن يُلْحِقَ الضرر بالإنسان، لذلك هابَهُ الناسُ، وقَدَّمُوا اليه خَدَمَاتٍ.

أمّا في «حكاية الفرجية» فإنّ «الشيء» يقطع المسافات البعيدة دون أن يُعَرِّفَنَا ابن بطوطة بكيفية تنقّله من مكان الى مكان آخر. فهذا أحد

---

(86) انظر حكاية الخمر ص 387.

(87) انظر حكاية سحر الجوكية ص 544.

الشيوخ الصالحين يصنع فرجية في مكان إقامته بجبال كَامَرُو المتّصلة بالصين ليقدّمها بعد ذلك الى أخيه المقيم في بلاد الصين. لكن هذه الفرجية يطلبها ملك هذه البلاد ويتحصّل عليها لأنّها أعجبته، ونُفَاجَأُ في نهاية الحكاية بوجود الفرجية نفسها عند صاحبها الذي صُنِعَتْ من أجله[88].

وتكتسب «الأشياء» في عقلية بعض الهنود والمسلمين مكانة عظمى، فإذا بها تقوم بدور دفع المكروه أو الشرّ عنهم. ويتجلّى هذا الجانب من خلال «الورقة» التي تسقط من الشجرة العجيبة في «حكاية الشجرة المقدسة». فقد ذهب الناس الى أن هذه الورقة تشفي المرضى، فتدفع الدّاء عنهم، لذلك حرص كل من الكفّار والمسلمين على أن يقتسموها فيما بينهم بالعدل. ولعلّ منزلة هذه الورقة (الشيء) تتمثّل كذلك في جلوس الكفار والمسلمين تحت الشجرة العجيبة في انتظار سقوط ورقتها «فإذا سَقَطَتْ أَخَذَ المسلمون نِصْفَهَا وجُعِل نِصْفُهَا في خِزَانَةِ السُّلْطَانِ الكَافِرِ، وَهُمْ يَسْتَشْفُونَ بها لِلْمَرْضَى»[89].

إن النّتيجة التي يمكن أن نخرج بها من خلال عرضنا للمكان في «الحكايات العجيبة» هي أن العلاقة بين المكان في الحكاية والمكان الموضوعي الموجود في الواقع علاقة قائمة على النقل والتسجيل. فالأمكنة في أغلبها جغرافية تاريخية نقلها ابن بطوطة دون أن يضفي عليها أي عنصر دخيل. إلاّ أنّنا قد نعثر أحيانا على أمثلة شذّت عن هذا المسار العام باشتمال أمكنتها على عناصر عجيبة لا يمكن للعقل إلاّ أن يشكّ في مدى صحتها ويرتاب في أمرها. لكنّ هذا العنصر لم يحدث بإرادة من الرحّالة، بل لِنَقُلْ إنّ الرجل لم يتعمّد ذلك، لأنّه حرص على أن يكون أمينا في كل ما ينقله الى معاصريه. بقي علينا أن نبحث عن مصدر هذه العناصر المتولّدة عن الخيال. إن مَأْتَاهَا يعود الى مصادر ابن بطوطة التي استقى منها مادة «الرحلة». فمن الواضح أنّه اعتمد على مصدرين

---

(88) انظر حكاية الفرجية ص 613.

(89) حكاية الشجرة المقدسة ص 563.

على الأقلّ : أوّلهما المشاهدةُ والمعاينةُ، ونجد ضمنها الأحداث والأماكن الواقعية، وثانيهما الرواية الشفوية أو السماع لأنّ الرجل قد نقل إلينا ما شاهد بعينه وما سمع عن غيره دون تمحيص أو إعمال رويّة. فجاءت حكاياتُهُ مُشْتَملة على أمكنةواقعية وأخرى خيالية، مثلما جمعت بين أنماط مختلفة من الشخصيات ...

5 ـ الأشخــــاص

إنّ كلّ عمل قصصي يتطلب أشخاصا يقومون بأدوار في أمكنة معيّنة وفي أزمنة محدّدة. وهؤلاء الأشخاص يكونون موزّعين على كامل الأثر الأدبي من بدايته الى نهايته. وقد اختلفت المدارس النقدية المعاصرة في نظرتها الى الشخص، فبينما اعتبرته بعضها كائنا حقيقيا فاهتمّت بدراسته نفسيّا واجتماعيّا وتاريخيا (مدرسة التحليل النفسي ـ مدرسة التحليل الاجتماعي) أنكر الشكلانيّون والألسنيّون هذه الجوانب في الأشخاص لأنّهم عدّوا الشخصية علامة قصصية تؤدّي وظيفة ما في النّص دون أن يكون لها وجود حقيقي، أي دون أن تكون موجودة خارجه. فالنص الأدبي هو الذي يمنحها وجودها داخله، وصاحبه هو الذي يُنْشِئُهَا إنْشَاءً على الورق. ونحن إذا عدنا الى «بنية الحكاية» لبروب لن نجد فيها تعرّضا الى نفسية الأشخاص أو الى دراسة جوانب اجتماعيّة أو تاريخية فيهم، وإنّما نجده قد ذكرهم من خلال تعرّضه الى مختلف الوظائف أو الأدوار التي يقومون بها في الحكاية، ذلك أنّ المهمّ عنده ـ وعند الشكلانيين بصفة عامة ـ ليس الشخص في حدّ ذاته، وإنّما الفعل الذي يقوم به داخل نصّ الحكاية أو القصة، لأنّ القصة «هِيَ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ قِصَّةُ كَلِمَاتٍ مصنوعة من مادّة اللغة، والقصة هي نصّ خيالي أداتُهُ التعبيرية هي اللّغة، والقصة أخيرا هي قالب فنّي نسج شكله من معين اللّغة»[90].

لكنّ هذه الأفكار النظرية التي ألحّ عليها أصحابها تَفْقُدُ جدواها ـ رغم عِلْمِيَّتِهَا وجدّيتها ـ إذا طبّقناها على الكثير من الآثار الفنّية في الأدب العربي. فالمتأمّل في «الحكايات العجيبة» مثلا يلاحظ أنّ هذه الآراء لا يمكن لها أن تجد صدّى في هذه الحكايات، ذلك أنّ الأشخاص فيها عديدون ومتنوّعون وهم الى جانب ذلك مُحَمَّلُون أبعادًا مختلفة، ويُمثّلون عالما متكاملا بإنسانه وحيوانه ونباته وجماده. والأهمّ من ذلك أنّهم ليسوا من ورق ولا من تَحْبِير المؤلّف وإنشائه مثلما يقول بذلك رولان

---

(90) موريس أبو ناصر : نظرية القصة بين التحليل النفسي والألسنية البنيوية مجلة الفكر العربي المعاصر. العدد 23 كانون الأول 1982 / كانون الثاني 1983.

بارط Roland Barthes في مقاله «تحليل هيكليّ للسّرد» حيث يذهب الى أنّ «الرّاوي والأشخاص هم أساسا كَائِنَاتٌ مِنْ وَرَقٍ»[91]، لأنّ ابن بطوطة قد التقى بأكثرهم وخاطبهم وعاشر بعضهم مدّة تطول وتقصر حسب ما اقتضته ظروف رحيله.

وممّا يؤكّد ما نذهب اليه أنّ الأشخاص في «الحكايات العجيبة» يحملون أسماء وألقابًا يُعْرَفُونَ بها في الأوساط الاجتماعية التي يعيشون فيها. فهم بذلك أشخاص تاريخيون واقعيون أي أنّ لهم مَرْجَعًا في الواقع وليسوا من صنع خيال المؤلّف، ونظرا لكثرتهم الى حدّ يصعب معه إحصاؤهم فإنّنا سنتناولُهُمْ بالدراسة معتمدين على تقسيمهم الى زُمَر، وسنُراعِي في هذا التقسيم انتماءاتهم الاجتماعية، محاولين إبراز العلاقات القائمة بينهم علّنا نخرج بعد ذلك بسمات عامّة يتميّز بها أشخاص «الحكايات العجيبة» عن غيرهم من الشّخصيات في الأعمال القصصية الأخرى. فما هي أهمّ الزّمر التي يمكن أن نصنّف على أساسها هؤلاء الأشخاص ؟ وكيف تتجلّى العلاقة القائمة بينهم ؟

رجال الدين

يحظى هذا الصنف من الأشخاص بالوجود المستمرّ في «الحكايات العجيبة» نظرا لكثرة عدد الحكايات التي تدور أحداثها حول أصحاب الكرامات وشيوخ الدين ومريديهم بصفة عامّة. وهم متميّزون عن غيرهم من الشخصيات في الحكايات بأسمائهم وسلوكهم ونمط عيشهم. فالأسماء محمّلة أبعادًا دينية إذ تحمل الشخصيات أسماء بعض الأنبياء مثل أبي يعقوب يوسف[92].

(91) Roland Barthes : Analyse structurale du Récit (Poétique du Récit. E. Seuil 1977 p.40)

(92) حكاية أبي يعقوب يوسف ص 63.

وتكون بعض الأسماء مركّبة من قسمين يحمل الجزء الثاني منهما لفظ «الدين» مثل جمال الدين[93]، ومجد الدين[94]، وشهاب الدين[95]، وجلال الدين[96]، وغير ذلك من الأسماء التي تصاغ على هذا الشكل. وتُكَنّى بعض الشخصيات بأبي عبد الله[97]. وكأنّنا بهذه الأسماء تعبّر عن شخصيات أصحابها وعن الرصيد العقائدي الذي يكمن داخل كل فرد من هؤلاء الأشخاص.

ويتجاوز البُعْد الديني عند هؤلاء الأشخاص الأسماء ليشمل السلوك، فإذا بنا أمام أنماط بشرية يسعون بكلّ ما أوتوا من قوة من أجل كسب الآخرة عن طريق التقوى والورع والعبادة، يُديمُونَهَا حتى تخلص أنفسهم للّه، لا يشغلهم عن ذلك أي شاغل، فبدوا بذلك مثاليين في تصرّفاتهم، فإذا ببعضهم يعيّن خادمًا لحراسة أحد البساتين، فيلفت انتباه صاحب البستان بأمانته، ممّا أثار عجب وكيل البستان عندما قال له: «أتكُونُ فِي حِرَاسَةِ هَذَا البُسْتَانِ مُنْذُ سِتَّةِ أَشْهُرٍ، وَلاَ تَعْرِفُ الحُلْوَ مِنَ الحَامِضِ؟»[98] فكان جواب الحارس «إنّما اسْتَأْجَرْتَنِي عَلَى الحِرَاسَهِ لاَ عَلَى الأكْلِ»[99]. ويضرب جمال الدين السّاوي المثل في التعفّف عندما تعرض عليه امرأةٌ نفسها وتُرَاوِدُهُ مرارًا، فإذا به يقف دون تلبية شهواتها، بل إنّه شَوّهَ نفسه في سبيل تأكيد قوّة الجانب الروحي فيه بِحَلْقِ لحيته عندما أوقعت به المرأة في دارها، فخرج عليها في صورة لم تعجبها، فأعرضت عن طلبها

---

(93) حكاية لحية جمال الدين ص 34.

(94) حكاية القاضي والكلاب ص 204.

(95) حكاية الخمر ص 387.

(96) حكاية الفرجية ص 613.

(97) انظر مثلا حكاية الفيلة ص 213.

(98) حكاية أبي يعقوب يوسف ص 63.

(99) المصدر السابق الصفحة السابقة.

وأخرجته من منزلها [100]، ذلك أن المرأة عند هذا الصنف من الشخصيات تمثّل غِوَايَة وفتنة ينبغي محاربتها لأنّها تقف أمام صفاء النفس وخلاصها من قيود الجسد. ولهذا السبب أقلع الشيوخ في «الحكايات العجيبة» عن معاشرة المرأة حتى عن طريق الزواج، فرغبوا عنها، وزهدوا في الزواج، فلم تَرَ لأحدهم زوجةً ولا أبناءَ. ولعل «حكاية أدهم الزاهد»[101] توضّح لنا هذا الجانب، فقد سار مدّة عشرة أيّام من مدينة بُخارى الى مدينة بَلَخ من أجل نصف تفاحة أكله حتى يحلّه صاحب البستان من ذلك، وكان صاحبه مَلِكًا له «بنتٌ بارعةٌ في الجمال قد خَطَبَهَا أبناءُ الملوك، فتمنّعتْ، وحُبّبَتْ إليها العبادةُ وحبُّ الصالحين، وهي تحبُّ أن تتزوّج من وَرِع زَاهِدٍ في الدنيا»[102]. فاشترط أبوها حتى يحلّه من نصف التفاحة أن يتزوّجها، فتمّ ذلك وقضى معها سبعَ ليال دون أن يقع اجتماعه بها، فلمّا علم أبوها بذلك بعث اليه، وقال: «لا أحلّك حتى يقع اجتماعك بزوجتك، فلمّا كان الليل واقَعَهَا، ثم اغتسل، وقام الى الصلاة، فصاح صيحة، وسجَدَ في مُصَلاَّه، فَوُجِدَ ميّتا»[103] لقد نفرت نفس الصوفي من المرأة لأنّها تريد أن تمتلك الرجلَ والصوفيّ يبحث عن الانعتاق والتحرّر من القيود لمعانقة المطلق، إنّها تَشُدُّ الرجل الى الأرض والمادّة والجسد والصوفيّ يسعى الى السماء والروح. وهي الدنيا والصوفي يبحث عن الآخرة. المرأة وسيلة إنجاب للأطفال، والأبناء مِلْكٌ للآباء والصّوفيّ لا يريد أن يملك أي شيء. إن عالم المرأة نقيض لما يبحث عنه الرجل المتصوّف، لذلك اعتزل النساء وقطع صلته بهنّ تماما.

وإلى جانب زهدهم في المرأة زهدوا كذلك في متاع الدنيا ومفاتنها، واكتفوا بعيش بسيط، إذ هم جميعا من الفقراء بل لعلّهم من أفقر طبقات

---

(100) حكاية لحية جمال الدين ص 34.

(101) حكاية أدهم الزاهد ص 78.

(102) المصدر السابق ص 79.

(103) المصدر السابق الصفحة السابقة.

المجتمعات التي يعيشون فيها، وتبدو ملامح الفقر من خلال أماكن إقامتهم وممتلكاتهم، فبعضهم يُقيمُ في الغيران، والبعض الآخر يقيم في الزوايا مع مريديه من الفقراء. والداخل الى هذه الأماكن لا يجد فيها شيئا مما يُمْتَلَكُ، وقد روّضوا أنفسهم على سلوك حياتي قاسٍ، فأدمنوا الصومَ وبالغوا في العبادة. وقد جمعت الشخصية الرئيسية في «حكاية عجيبة» كل هذه القيم الروحية، يقول ابن بطوطة : «لما كنتُ بصين كلان سمعتُ أنّ بها شيخًا قد أناف على مائتي سنة، وأنّهُ لا يأكل، ولا يشرب، ولا يُحَدّثُ، ولا يُباشِرُ النِّساءَ، مع قُوَّتِهِ، التامّة، وأنّه ساكن في غارٍ بخارجها يتعبّد فيه»[104]. إنّه افتقار مادّي (نمط العيش والسكن) وافتقار عاطفي (غياب المرأة والأبناء). لكن هذا الافتقار بنوعيه عُوّض لهم بغنى روحي تفرّدوا به عن غيرهم من الناس وتميّزوا، فوقفوا في منزلة بين عامّة الناس والرسل أو الأنبياء، فكان تكوينُهُمْ بذلك تكوينا عجيبًا، لهم من صفات التواضع والبساطة ما يجعلهم ينتمون الى عامّة الناس، ولهم من صفات التّسامي والتجاوز ما يجعل منهم شخصيات من صنف بشري آخر، فهم من جهة يقيمون في أمَاكن كلٌّ ما فيها يَشِي بالخصاصة والحرمان، ومن جهة ثانية يتعاملون مع عالم السماء أو عالم الغيب، فإذا بهم يُبْصِرُونَ مَا لاَ يُبْصِرُهُ عامّةُ الناس (التنبّؤ، المكاشفات، فكّ رموز الأحلام ...) ويتقلّص أمامهم المكانُ والزمانُ، ويَدْعُو أحَدُهُمْ فَتُسْتَجَابُ دَعْوَتُهُ، ويكون غيره قادرا على إحضار الأشياء التي لا توجد عنده في طرفة عين. وقد تبحث عن شخص منهم اختفى في المكان نفسه الذي أنت موجود فيه، لكنك لن تعثر عليه. إنّه عالم الكرامات الذي يغيب فيه الحاضر ويحضر فيه الغائب.

ويشارك السحرةُ هذا الصنفَ من الأشخاص في الإتيان بالعجائب لكنّ عجائبهم تظلّ من باب الشعوذة والإيهام، وقد ارتبطت حياة السّحرة والمشعوذين في «الحكايات العجيبة» بقصور الملوك والسلاطين، فلم يعرفوا

(104) حكاية عجيبة ص 635.

حرمانا ماديّا ولا شظف عيش. وهم ينقسمون الى قسمين : قسم اعتزل الناس وأقام حياته على الورع والتقوى، فواصل أصحابه الصومَ أيّامًا متتالية، واقتصر بعضهم على نوع معيّن من الأطعمة، فمنهم« من يَقْتصِرُ أكْلُهُ على البقل، ومنهم من لا يأكل اللحم، وهم الأكثرون، والظاهر من حالهم أنّهم عَوّدُوا أنفسهم الرياضة، ولا حاجة لهم في الدّنيا وزينتها»[105] ومن أعاجيبهم أنّهم «يُخْبِرُونَ بِأُمُورٍ مُغَيَّبة»[106].

أمّا القسم الثاني منهم فإنّ أصحابه مُقْبِلُونَ على الدنيا يعيشون في حاشية السلاطين والملوك والأمراء، فلم يعرفوا خصاصة ولا فقرا، وقد اقترنت أعاجيبهم بألعاب بهلوانية أو بأفعال يأتونها في المجالس، ويُسْتَدْعَى اليها الناسُ[107].

رجال السياسة

يضمّ هذا الصنف من الأشخاص السلاطين والملوك والأمراء والوزراء وبطاناتهم. وقد ذكر ابن بطوطة الكثير منهم في «الحكايات العجيبة» إمّا للعجائب الصادرة عنهم وإمّا لعلاقاتهم بشيوخ الدين والسحرة. وقد أطنب الرّحّالةُ في الحديث عن كرم بعضهم (ملك الهند) وشحّ البعض الآخر (ابن الخليفة)، وعَدَّ الإفراط عند الرجلين عَجَبًا. ويتمتّع هذا الصنفُ من الأشخاص - الى جانب الثروة المادية - بالحياة العائلية الدافئة بوجود الزوجة والجواري والأبناء، وهم بذلك نقيض للصنف الأول من الأشخاص، لكنّنا نلاحظ أن الكثير منهم يشكو افتقارا روحيّا، لذلك أقبل على زوايا الشيوخ وغيرانهم يلتمس منهم البركة والنفع، ويهدي إليهم الهدايا. فهذا الأمير سيف الدين يَلْمَلك يأتي مكّة حَاجّا، فيصحب معه حَسَنًا المجنون الى مصر[108]، وهذا ملك العراق محمد خُدَابَنْدَه يَرْمِي بأحد القضاة الى

---

(105) حكاية السحرة الجوكية ص 543.

(106) المصدر السابق، الصفحة السابقة.

(107) انظر حكاية سحر الجوكية ص 544 وحكاية المشعوذ ص 641.

(108) حكاية حسن المجنون ص 158.

الكلاب لتأكله، لكنه عندما نجا منها «أَخَذَ بِيَدِهِ وأَدْخَلَهُ الى دَارِهِ. وأَمَرَ نِسَاءَهُ بتعظيمه والتبرّك» به[109]. وفي «حكاية عجيبة» يأتي الناس على اختلاف طبقاتهم الاجتماعية الى زاوية أحد الشيوخ فيعطيهم الهدايا والتُّحَفَ، وكان من بين الزائرين السلاطين والأمراء والكبراء[110]. وقد يصحب أحدُ الأولياء الصالحين الجندَ في بعض المعارك، فيكسب الجيش النصر مثلما نجد ذلك في «حكاية الشيخ محمد العريان». فقد انتصر جيش المسلمين على التّتر بفضل وجود هذا الوليّ، لأنّ الملك كان «حديث السِّنّ لَمْ يعهد الوقائع»[111]. وقلّما نجد علاقة سيّئة بين رجال الدين ورجال السلطة. وفي حال وجود مثل هذه العلاقة، فإنّها سرعان ما تتغيّر، فيعوّض العداء بالتصالح والتباعد بالتقارب عندما تظهر أعجوبة على يد رجل الدين، فيضطرّ الحاكم الى مصالحة الوليّ. وقد تجلّت هذه الظاهرة في «حكاية القاضي والكلاب».

ورغم متانة العلاقة القائمة بين هذين الصنفين من الأشخاص فإنّ هذا لا يعني أن رجال الدين (الأولياء والصوفية ...) يعيشون في ظلّ الملوك والسلاطين للفاصل المكاني الذي يفصل بينهم، فالأولياء والزهّاد قد اختاروا الحياة في بقاع بعيدة عن بهرج المدينة وزخرف الحضارة، فكان كلٌّ من الصنفين يمثّل سلطة في مكان إقامته، فكما كان لرجل السياسة سلطة على الرعية كان للأولياء سلطانهم على العامة والخاصة. وعندما يحلّ رجل السياسة بزاوية الشيخ يفقد الحاكم نفوذه السياسي، فيصبح تابعا لِلْوَلِيِّ مُلْتَمِسًا رِضَاهُ مُسْتَمِدًّا نفوذه منه، وكأنّ هذا النوع من الشخصيات ذات البعد الديني ينتصبُ صنوا لرجال السياسة إذ لكلٍّ منهما نفوذه الخاص ومكانته الخاصة، وكلّ واحد منهما يمارس سلطته في إطاره

(109) حكاية القاضي والكلاب ص 206.

(110) حكاية عجيبة ص 635.

(111) حكاية الشيخ محمد العريان ص 539.

الخاص، فنحن نلاحظ مثلا في «حكاية الحلم»[112] أنّ الأميرَ يَلْمَلك قد تقلّص نفوذه أثناء حلوله بزاوية الشيخ أبي عبد الله المُرْشِدِي، وكأنّه لم يعد ذا منصب سياسي، بل لِنقُلْ إنّ له سلطة سياسية، لكنه لا يسمح لنفسه أن يمارسها طالما كان بجوار هذا الشيخ، لأنّ صاحب الزاوية هو الذي يمارس نفوذه على غيره طالما كان في محلّ إقامته. ويمكن أن نلاحظ أنّه بقدر ما كانت الشخصيات ذات البعد الديني تحاول الابتعاد عن الشخصية السياسية كان رجل السياسة يحاول الاقتراب منها، فرجال السياسة هم الذين يتحرّكون في اتّجاه رجال الدين. ولعلّنا نستنتج من خلال هذه الأفعال (التقارب ـ التباعد) حاجة السلطة السياسة الى دعم رجال الدين لها، فكأنّنا بالسلطة الأولى تستعطف رضى السلطة الثانية لتكسب ودّها وتأييدها[113].

وتقوم علاقة هذا الصنف من الأشخاص (رجال السياسة) فيما بينهم على الوئام، فلا نجد تطاحنا بين الدول ولا حروبا بين الشعوب باستثناء واقعتين جاء ذكرهما بَاهِتًا في حكايتين دارت رحى الأولى في بلاد المشرق بين المسلمين والتتّر[114]، في حين دارت الثانية في بلاد الهند بين أمير مسلم وسلطانين كافرين[115].

النســــاء

نلاحظ أن وجود المرأة متقلّص في «الحكايات العجيبة»، ورغم ذلك فإنّ حضورها يشمل مجالات مختلفة من ميادين الحياة، حيث نجد السلطانة والزوجة والأم والبنت والعاشقة. لكنّنا لا نجد اسما لأيّ منهنّ رغم مساهمتهنّ في تطور الأحداث في الحكاية، إذ يُسبّبُ ظهورهنّ أحيانا بروز العجائب. فقد كان شوقٌ أمّ حسن الى رؤية ابنها ـ في

---

(112) حكاية الحلم ص 30.

(113) انظر حكاية أبي يعقوب يوسف ص 63،

(114) حكاية الشيخ محمد العريان ص 539.

(115) حكاية الأمير خطاب الأفغاني ص 541.

«حكاية حسن المجنون» - سَبَبًا في إصابته ببلاء الخرس وذهاب العقل. وكان حبّ الخاتون الكبرى زوجة السلطان شمس الدين لَلْمش - في «حكاية السلطان بلبن» - سببا في امتحان هذا المملوك ونجاته من أعين المُنَجّمينَ الذين أتوا ليعرّفوا به السلطان بعد أن أخبروه بأنّ «أحد مماليكه يَأخُذُ المُلْكَ مِن ابْنِهِ وَيَسْتَوْلِي عَلَيْه»[116]. وكان زواج أدهم من بنت أحد السلاطين سببا في موته بعد أن صاح صيحة عظيمة.

ومن خلال هذه الوظائف القصصية التي أُسندت الى المرأة في «الحكايات العجيبة» نستنتج أن دورها يختلف تماما عن المرأة في أي أثر قصصي آخر، ذلك أنّها لم تُتّخذ أداة للتشويق عن طريق ذكر العلاقات التي يمكن أن تقوم بينها وبين الجنس الآخر مثلما نجد ذلك في القصص والروايات وحتى في الحكايات الشعبية التي يلعب فيها خيال القاص أو الراوي دورا كبيرا، فيطنب في عرض محاسنها الجسدية، ويصوّر المغامرات التي يخوضها الأبطال من أجل الفوز بها، ويذكر الأهوال والمسافات التي تُطوَى في سبيل الوصول اليها[117]. ونحن وإن وجدنا بعض هذه العناصر في «الحكايات العجيبة» عندما يقترن ذكرها بالجانب العاطفي فيها فإنّنا لن نجدها مُحَبَّبَةً الى القارئ لأنّ ابن بطوطة صوّرها بطريقة تجعل المتقبّل ينفر منها. فهي في «حكاية جمال الدين الساوي» تراود الرجل الوَرِعَ عن نفسه، وتحاول الإيقاع به عن طريق عجوز تبعثها اليه[118]. أمّا في «حكايات بلاد السودان» فقد اتُّخِذَتْ وسيلةً لِلَّهْوِ والمتعة، تُجالس من تشاء من الرجال في حضور زوجها رغم انتمائها الى الدين الإسلامي[119]. وقد ارتبط ذكرها في بعض الحكايات الهندية بالسحر،

---

(116) حكاية السلطان بلبن ص 425.

(117) انظر على سبيل المثال حكاية قمر الزمان في ألف ليلة وليلة.

(118) انظر حكاية لحية جمال الدين الساوي ص 34.

(119) انظر حكاية القاضي وصاحبته وحكاية المرأة وعشيقها ص 678.

فكانت عنصر شرّ تقتل من تقع عليه عينها [120]، وتسيء الى الناس مثلما يسيء اليهم الحيوانُ في بعض الحكايات.

الحيـــوان

إن الحيوانات في «الحكايات العجيبة» حيوانات حقيقية وليست رموزا تحمل أفكارا مثلما هو الشأن في بعض الآثار الأدبية الأخرى مثل كتاب «كليلة ودمنة» لابن المقفع أو بعض حكايات «ألف ليلة وليلة». ويمكن أن نقسّم عالم الحيوان في حكايات ابن بطوطة الى قسمين : قسم يقوم فيه الحيوان بدور المساعد للإنسان، وقسم ينتصب فيه عَدُوّاً له. ويمكن أن نقول إن الصنف الثاني هو الطاغي على الحكايات رغم ندرة أمثلته. ونجد من هذا الصنف السَّبُعَ الذي يأتي ليلا الى إحدى المدن الهندية ليروّع السكّان ويأكل بعض الناس مثلما نجد ذلك في «حكاية السبع» [121]. ويُقبل عفريت الجنّ على جزر ذيبة المهل مرّة في مطلع كلّ شهر فيبعث الرعب في قلوب الناس، ويفقد الجزائر أمنها [122]. وتعمد الفئران في «حكاية فئران تأكل الرجال» [123] الى أكل من يوضع في السجن بإحدى القلاع. فتبدو العلاقة بين الإنسان والحيوان في هذه الحكايات علاقة عدائية قائمة على الصراع والفتك.

أمّا في الصنف الثاني من هذه الحكايات فإنّ علاقة الإنسان بالحيوان مبنيّة على الوئام والألفة. وتُذكر الحيوانات فيها باعتبارها تَوابِعَ لمالكيها فلا تقوم بأيّ دور. وقد تميّزت الفيَلَةُ والجرادُ.، بخصائص لا نجدها عند غير هذين النوعين من الحيوان. ففي «حكاية الفيلة» تبرز هذه الحيوانات لتعاقب العصاة على ما اقترفوه في حقها. وقد أظهرها الراوي

---

(120) انظر حكاية امرأة كفتار ص 544.

(121) حكاية السبع ص 542.

(122) انظر حكاية العفريت ص 578.

(123) حكاية فئران تأكل الرجال ص 548.

في مظهر الكائن الذي يميّز بين المجرم والبريء[124]. أمّا في «حكاية الجرادة المتكلمة» فإنّ هذا النوع من الحيوان قد تميّز بالصلاح والنطق[125].

النبـــات :

لا نجد إلاّ حكاية واحدة تتحدّث عن هذا النوع من الشخصيات هي «حكاية الشجرة المقدسة». وقد بدت هذه الشجرة متميّزة بالاسم الذي تحمله وهو «دَرخت الشهادة»، وهو اسم ذو بُعْدٍ دينيّ. وتتفرّد هذه الشجرة كذلك بورقتها التي تسقط كل خريف حاملة العجب للناس بالكتابة الموجودة عليها. وقد احترمها الناس وقدّسوها، ومَنْ أقام منهم علاقته على غير هذا الاتّجاه نال جزاءه مثلما هو الشأن بالنسبة الى أحد الطغاة الكافرين الذي أمر باقتلاعها من أصلها، فعُوقبَ بالهلاك سريعا، بينما نَبَتَتْ هي من جديد، وعادت الى حالها الطبيعية [126].

وبعد دراستنا لمجموعة الزُّمَرِ التي تكوّن أشخاص «الحكايات العجيبة» يمكن أن نستنتج أن العلاقة القائمة بينهم هي علاقة وئام وانسجام خاصة في حكايات الكرامات وإنْ اعتورها تنافر أو صدام في البعض منها. وقد لاحظنا أنّ العداء الذي يمكن أن ينجم بين شخصيتين ينقلب في نهاية الحكاية الى وئام وتصالح دون أن يقع القضاء على إحداهما. وقد ساهم في قلّة وجود عنصر الصراع في الحكايات نَدْرَةُ الأشخاص المعارضين أو المناوئين، وفي مقابل ذلك تَكَثَّفَ حضورُ الأشخاص المساعدين أو الظُّهَرَاء، وحتّى في تلك الحكايات التي كُنّا ننتظر أن يطول فيها الصّراعُ ويشتدّ مثل حكايات الحروب وعفريت الجنّ فإنّ الصراع يمرّ فيها دون أن نشعر به. فالقارئ كان ينتظر مثلا صراعا هائلا بين العفريت والبطل الذي أبعده عن جزر ذيبة المهل على غرار ما هو موجود في حكايات الجنّ والعفاريت في الأدب الشعبي المدوّن وغير المدوّن. لكنّ أبا البركات يتمكّن

(124) انظر حكاية الفيلة ص 213.

(125) انظر حكاية الجرادة المتكلمة ص 687.

(126) انظر حكاية الشجرة المقدسة ص 562.

من طرد العفريت عن طريق قراءة القرآن دون أن نعثر على صراع يذكر، ذلك أنّه ليس من شأن هؤلاء الأشخاص التعدّي على الغير أو المبادرة بالظلم أو استفزاز الأطراف المقابلة أو الرغبة في البطش وسفك الدماء. إنّ القارئ لم يجد صراعا فكريّا أو اجتماعيّا أو عاطفيّا حادّا، وإنْ صادف أن وَجَدَ صِرَاعًا من هذا النوع فهو عادة ما يكون صراعا مادّيا ظاهرا يدور بين قوتين متقابلتين تنتصر فيه قوى الخير والعدل على الكفر والظلم. إنّه صراع باهت الملامح لن نجد فيه توتّرا تصاعديا يبلغ ذروة التأزّم لينحدر بعد ذلك ويهدأ، كل ما في الأمر أنّ الراوي أو القاص يذكر الأطراف المتناوئة، ثم بداية الصّراع، ثم سرعان ما يمدّنا بنهايته مشيرا الى المنتصر والمهزوم. إنّ ورود الصّراع على هذا الشكل يؤكّد عدم أهمّيته أو انعدامه في الكثير من الحكايات، وهو ما يقلّل من عنصر التّشويق فيها. وقد ساهمت البنية الاجتماعية وطريقة عرض الشخصيات مساهمة فعّالة حتى يكون الصراع على مثل البرودة.

طريقة عرض الأشخاص

يعمد ابن بطوطة أثناء عرضه للأشخاص الى التعريف بالشخصية الرئيسية في كل حكاية تقريبا بذكر اسمها ولقبها وأوصافها المعنوية خاصّة. وقد يذكر أحيانا أوصافها المادية. لكن هذه الظاهرة لا نجدها في حكايات كثيرة لأنّ همّ الرحّالة كان موجّها أساسا نحو المكوّنات الروحيّة أو المعنوية في الأشخاص. ونلاحظ أنّه عندما يذكر هذه الأوصاف يقدّمها جاهزة إذ جُلّ الشخصيات جاءت تامّة التكوين، فبدت بذلك شخصيات مُسطّحة غير نامية، أي أنّها شخصيات كاملة الملامح منذ أول لقاء يجمعنا بها في الحكاية. وقد وقع التركيز على الشخصية الرئيسية في الحكاية، وقلّما نجد ذكرا لأسماء الشخصيات الثانوية أو أوصافها، ذلك أنّ هذا النوع من الشخصيات لا يحظى باهتمام كبير عند الراوي. وكثيرا ما نجد ذكرا لأشخاص يأتون في صيغة الجمع دون التخصيص، فتأتي صورتهم باهتة ودورهم مُهَمَّشًا. ونجد في بعض الحكايات ذكرا لأشخاص عن طريق إيراد أسمائهم فقط دون أن يؤدّوا أي دور في الحكاية. وينبغي

أن نلاحظ أيضا أنّ ظهور الأشخاص واختفاءهم يبقى رهين تنقّلات ابن بطوطة من مكان الى مكان آخر، وبحلوله في المكان الجديد يموت أشخاص الحكاية السابقة ليحلّ محلهم غيرُهم في حكاية جديدة. ولا نكاد نعثر إلاّ على حكايتين عاشت فيهما الشخصية الرئيسية أكثر من مناسبة [127]. وهكذا تبدو الحكاية تنقّلا من أشخاص الى أشخاص آخرين. وهذه الطريقة في رسم الأشخاص الذين يظهرون حينا ثم يختفون نهائيّا ليظهر غيرهم هي من الأسباب التي حكمت على العلاقة بينهم بعدم التطور. وقد يُعزى هذا الامر الى سببين : أولهُمَا ارتباطُ الحكايات بمنطق الرحلة القائمة على عدم الاستقرار دائما، وثانيهما يعود الى أنّ ابن بطوطة لم يكن شاهد عيان على كلّ ما دار بين الشخصيات، بل نَقَلَ بعضَ الأحداث عن طريق الرواية الشفوية عن الغير، والحكاية تتأثّر بشخصية الراوي وبطريقة الرواية. لكن قبل تناولنا للراوي وفنّيات السرد في «الحكايات العجيبة» لنا أن نتساءل عن سرّ كثرة الشخصيات ذات البعد الديني من شيوخ زوايا وأولياء صالحين وقضاة : ألاَ يمكن أن يدلّ ذلك على مجتمع معيّن له اتجاهات معيّنة وايديولوجية معيّنة في الحياة ؟ ولماذا كان ابن بطوطة أثناء نقله لبعض الأخبار يعتمد على نوع معيّن من الرواة ؟ إنّنا لن نجيب عن هذه التّساؤلات في هذا الموطن من الدّراسة، ولْنَتْرُكْ ذلك الى «فصل الدّلالات ...»

---

(127) انظر حكاية الحلم ص 30 التي يتردد صداها في حكاية ضياع ابن بطوطة في بلاد الهند ص 533، وحكاية هذا الجوكي ص 554 التي يتردد صداها في حكاية عجيبة ص 635.

الفصل الثالث : الأسلوب

1 ـ السرد

2 ـ الوصف

3 ـ اللغة

4 ـ الصور البلاغية

5 ـ الخيال والواقع : أصناف الحكايات

يُعَدّ السرد والحوار والوصف من أبرز فنّيات القصّ متى أَحْكَمَ المؤلّف بناءها استطاع أن يشدّ القارئ اليه ويتحكّم في مشاعره، ذلك أنّ هذه الفنّيات من شأنها أن تؤثّر في متقبّل النّص سلبا أو إيجابا، فينفر منه ويتركه جانبا أو تتوطّد علاقته به، فيقبل على قراءته بشغف واعتناء شديدين. وقد توفّرت هذه الفنّيات في نصّ «الحكايات العجيبة» بنسب متفاوتة، وسنحاول في هذا الفصل إبراز هذه العلامات الفنّية وبيان ميّزات كلّ خاصية منها وعلاقتها باللغة المستعملة في الحكايات علّنا نقف في النهاية على خصائص الأسلوب عند ابن بطوطة.

1 ـ الراوي / / السـرد

ترتكز عملية السّرد (Narration) على ثلاثة عناصر أساسية هي الباثّ / / الراوي والرسالة والمتقبّل. هذه العناصر تتفاعل فيما بينها فيتولّد عن ذلك نصّ أدبيّ له سماته الخاصة به. ونحن إذا عُدْنَا الى «الحكايات العجيبة» في «الرحلة» نلاحظ أن الباثّ أو الرّاوي له ما يميّزه عن الرّواة في غير هذا النّص الأدبي، شأنه شأن الأشخاص في «الحكايات العجيبة». وقد جاء الرواة متعدّدين يتجاوز عَدَدُهم عدد الحكايات، لأنّنا قد نعثر على أكثر من راو في الحكاية الواحدة، جاء بعضهم معرَّفا به، بينما ورد البعض الآخر نكرة. ويمكننا أن نستنتج ذلك من خلال الصيغة التي جاء فيها السّرد. فقد جاءت بعض الحكايات مُسْنَدةً الى ضمير الغائب المعلوم (هو ـ هم). ويكون الراوي أحيانا شخصا خارجا عن الحكاية، وقد يكون أحد الأشخاص فيها، فسح له ابن بطوطة المجال ليحكي حكايته مثلما نجد ذلك في «حكاية عن شحّه»[1] أو في «حكاية فئران تأكل الرّجال»[2]. فالشخصية الرئيسيّة في هاتين الحكايتين هي التي تتولّى سرد الأحداث لتطلعنا على بعض ما وقع لها. وهذا النوع من الرواة معروف لدى ابن بطوطة، اتصل بهم ونقل عنهم حكاياتهم، لذلك نجده يذكر أسماءهم. ويمكن أن نلاحظ في هذا الصدد أنه كثيرا ما ينقل عن رواة ذوي بُعد

(1) حكاية عن شحّه ص 462.

(2) حكاية فئران تأكل الرجال ص 548.

ديني خاصة في الكرامات. وقد يعمد في بعض الحكايات الى تأكيد صحّة ما يروي عن الغير، فيردف أسماء الرواة المنقول عنهم بنعوت تدلّ على الاتّصاف بالثقة والأمانة في الرواية، يقول في «حكاية العفريت» : حَدَّثَني الثّقات من أهلها كالفقيه عيسى اليمني والفقيه المعلّم عليّ والقاضي عبد الله، وجماعة سواهم أنّ أهل هذه الجزائر كانوا كُفّارا، وكان يظهر لهم في كلّ شهرٍ عفريتٌ من الجنّ ...»[3]. فابن بطوطة في هذا المثال لم يكتف بذكر راو واحد ثقة بل عَدَّدَ الرواة الذين يتناقلون الخبر نفسه، ممّا يدلّنا على أنّه لا يكتفي في بعض الحكايات براوٍ واحد، وكأنّه يقوم من خلال ذلك بعملية مقارنة بين مختلف الرواة أمّا في «حكاية أبي الحسن الشاذلي» فإنّه يعتمد طريقة السّند لتأكيد ما يرويه، وهو ضرب آخر من ضروب الرواية التي تلحّ على صحة ما يُرْوَى، يقول في هذه الحكاية : «أَخْبَرَنِي الشَّيْخُ يَاقُوت عن شَيْخِهِ أبي العبّاس المُرْسِي أنّ أبا الحسن كان يحجّ في كلْ سنة، ويجعل طريقه على مصر ...»[4] ولا يخفى على ذي بصيرة أنّ هذه الطريقة في السرد متأثّرة بالتكوين الديني عند ابن بطوطة. وفي هذا المجال يمكن أن نطرح سؤالا يبدو لنا هامّا، هو : كيف أثّر هذا النوع من الرواة في حَجْمِ الحكاية ؟ إنّ ابن بطوطة يؤكّد أثناء نقله للحكايات والأخبار الواردة فيها على صفة الثّقة أي الصدق لدى الأشخاص المنقول عنهم، وكأنّنا بالرّجل ينقل أخبارا هامّة تُضاهي بعض المقدّسات في التراث العربي الإسلامي. ومن جهة ثانية نلاحظ أنّه لا يكتفي بالرواية الأحادية في بعض الحكايات، وهذا دليل آخر على أن الرجل يريد أن يلتزم بالصدق أثناء النقل. أمّا الدليل الثالث فيتمثل في أن جلّ الرواة الذين أخذ عنهم ينتمون الى رجال الدين بصفة عامّة (قضاة، زهاد، صوفية ...). وهناك دليل رابع يكمن في الرحالة نفسه، وقد بيّنّا أنّ الجانب العقائدي يغلب على تكوينه الثقافي، وهو الى جانب ذلك فقيه ورجل قضاء. إنّ هذه العناصر تتضافر

(3) حكاية العفريت ص 578.

(4) حكاية أبي الحسن الشاذلي ص 25.

جميعا لتكون قيدًا للحكاية العجيبة لا يفسح لها المجال لأنْ تتمطّط بالإضافات والزيادات، فتحافظ بذلك تقريبا على حجمها الأصلي إذ ليس من شأن هؤلاء الرواة الكذب أو البهتان حى يضخّموا حجم «الحكايات العجيبة» بإضافة أجزاء خارجة عنها. إنّنا نعتقد بلا شكّ أنّ لشخصية الرّاوي دورا هامّا في التصرّف في حجم الحكاية. فالراوي في هذه الحكايات ليس من نوع الرواة الذين نجدهم في حكايات «ألف ليلة وليلة» مثلا. ذلك أن الباثّ في هذه الحكايات، وإن تجلّى لنا في شخصية شهرزاد فإنّه يبقى مجهولا، وقد يتناقل الحكاية الواحدة رواة كثيرون عبر حقب زمنية مختلفة، فيُصْبِغُها كلّ واحد منهم بمقوّمات شخصيته أو باديولوجية العصر الذي عاش فيه. أمّا الرواة الذين تناقلوا الحكاية العجيبة فهم قلّة الى حدّ أنّه يمكن إحصاؤهم في كلّ حكاية.

أمّا النوع الثاني من الرّواة فيضمّ رواة مجهولين لم يَلْتَقِ بهم الرّحالة، فجاؤوا نكرة. وقد عبّر ابن بطوطة عن هذه الطريقة في الرواية بصيغة الفعل المبنيّ للمجهول. ويكثر هذا الضرب من السرد في الحكايات التي تسبق أحداثها زمنيّا زمن قيام ابن بطوطة برحلته. فالرجل لم يعش أحداث هذه الحكايات حتى يرويها بنفسه، ولم يعاصرها حتى ينقلها عن رواة معروفين، يقول في «حكاية الخمر» : «يُذْكَرُ أَنَّهُ كان صاحب رَاحَةٍ مُكْثِرًا من الشُّرْبِ، وَكَانَ لَهُ من النُّدَمَاءِ نحو ستّينَ ...»[5]. ويقول في «حكاية أبي يعقوب يوسف» : «يُحْكَى أنّه دخل مدينةَ دمشق فمرض بها مَرَضًا شَديدًا. وأقام مطروحا بالأسواق»[6]. وقد يُسْنَدُ أحيانا الرواية الى ضمير الغائب الجمع، لكنّ الأمر يبقى مجهولا شأنه شأن الأفعال المبنيّة للمجهول، وكأنّ الفاصل الزمنيّ بين زمن الرحلة وزمن التلفّظ (تدوين الرحلة) كان عائقا دون تذكّر الأسماء. فجاء في «حكاية منبر الملك الناصر» قوله : «أَخْبَرَنِي أَهْلُ هَذِهِ المَدينة أنّ المَلِكَ النَّاصِرَ - رحمه الله - أمَرَ بِعمل منبرٍ عَظِيمٍ مُحْكَمِ الصّنعة بديع الإنشاء، برسم المسجد الحرام،

(5) حكاية الخمر ص 387.

(6) حكاية أبي يعقوب يوسف ص 63.

زاده الله شرفا وتعظيما ...»[7]، وجاء في «حكاية الجبر والاختيار» : «ذَكَرُوا أنَّ فقهاء الزّيديّة وكبراءهم أتوا مرّة الى زيارة الشيخ أحمد العجيل ...»[8]. ففي الحكايتين أسند ابن بطوطة الفعل الى فاعل في صيغة الجمع، وكأنّه يريد بذلك أن يضفي على ما يذكره جانبا من الصدق ودفع الشك عن المتقبّل، لأنّ إسناد الفعل الى فواعل حتّى ولو كانوا مجهولين من شأنه أن يدفع بعض الرّيب عن الرواية.

وتتجاوز صيغ السرد في «الحكايات العجيبة» ضمير الغائب في صورتيه (الإفراد والجمع) لتشمل ضمير المتكلم المفرد (أنا)، فإذا بالمتقبّل أمام حكايات تبدأ بـ : «دخلتُ عليه يوما، فقال لي : أراك تحبّ السياحة والجولان في البلاد، فقلتُ له : نعم إنّي أحبّ ذلك ...»[9] أو «ومن غريب ما اتّفق لي يومئذ أنّي دخلتُ فرأيتُ القضاةَ والخُطباءَ والشّرفاء قد استندوا الى حيطان المشور ...»[10] أو «ولمّا قصدتُ زيارة هذا الشيخ لقيني أربعة من أصحابه على مسيرة يومين ...»[11]. إن الراوي في هذه الحكايات وأمثالها (وهي كثيرة في «الرحلة») هو ابن بطوطة، وممّا يتميّز به عن غيره من الرواة والأشخاص الموجودين في الحكايات أنّه يؤدي وظيفة الراوي في بعض الحكايات، ووظيفة إحدى الشخصيات في البعض الآخر، فهو تارة رَاوٍ وطورا أحد الأشخاص. وفي هذه الحالة نراه يروي أشياء مرتبطة به هو أساسا، فهو يمثّل بذلك الراوي ـ الشخص، فيكون إذن موضوعا للحكي وراويه في الوقت نفسه، فيعيش في زمن التلفظ (البثّ) أحداثا عاشها في زمن الرحلة (الواقع) عن طريق التذكر أو الاسترجاع. وفي هذه الحال يكون ابن بطوطة عارفا بكلّ شيء، يفوق في ذلك الشخصيات التي يتحدّث عنها والرواة الذين أخذ عنهم زمن

(7) حكاية منبر الملك الناصر ص 50.
(8) حكاية الجبر والاختيار ص 248.
(9) حكاية السفر الى الهند والصين ص 24.
(10) حكاية أهل ايذخ في مآتم أمرائهم ص 197.
(11) حكاية سائح المغرب.

الرحلة والمتقبّل الذي لا يعلم إلاّ بالقسط الذي رواه له الرحالة. وهذا العيش التلفّظي (الاسترجاعي) هو الذي مكّنه من إبراز بعض مواقفه المذهبية والأخلاقية ومن التدخّل عن طريق الشرح اللغوي أو ذكر وصف الأشخاص أو الأماكن. وابن بطوطة يبقى الراوي الوحيد لأنّه يروي للمتقبّل ما تلقّاه عن طريق الرواية الشفوية (كان إذن متقبّلا قبل زمن التلفظ)، ويروي كذلك ما عاش أو شاهد من أحداث زمن الرحلة. فيتحوّل بذلك من متقبّل في الماضي الى باثّ في الحاضر (زمن التدوين)، وذلك هو منطق الحكاية تُرْوَى لنا فنرويها لغيرنا، ويرويها غيرنا للغير الى ما لا نهاية ...

وتمتزج الضمائر في بعض الحكايات، فإذا بضمير المتكلم يعوّض ضمير الغائب في الحكاية الواحدة، وعادة ما يروي ابن بطوطة أحداثا ترتبط زمنيّا بالرحلة بينما يترك المجال لغيره من الرواة ليذكروا أحداثا سابقة لزمن الرحلة أو متزامنة معه، لكن ابن بطوطة لم يكن شاهد عيان عليها. ففي «حكاية العفريت» يُسند الرحالة القسم الأول منها الى غيره من الرواة، بينما ينفرد هو برواية القسم الأخير، فينتقل السرد من ضمير الغائب (هو - هم) الى ضمير المتكلّم (أنا). وقد جاء السرد في «الحكايات العجيبة» ليؤدّي وظيفة الإخبار أو التبليغ.

2 - الوصف

لكن الراوي في «الحكايات العجيبة» لا يقوم بعملية السرد فقط، بل نراه في بعض الحكايات يعمد الى الوصف، فينتقل بنا بذلك من السرد الى الوصف. لكن المقاطع الوصفية قليلة في هذه الحكايات بالمقارنة مع مواطن السرد، فلا نكاد نعثر عليها إلا في مناسبات نادرة تكاد تقتصر على الحكايات المتزامنة مع الرحلة. والوصف في هذه المقاطع يظل وصفا تسجيليا يعتمد أساسا على الصور الحسية، وهو موظّف لأداء غرضين تقريبا، يتمثل أولهما في وصف بعض الأماكن وصفا جغرافيا بحتا تلتقي فيه الحكاية بالرحلة من حيث الوظيفة مثلما نجد ذلك في «حكاية هذا الجوكي» التي يقول فيها : «وَسَافَرْنَا تِلْكَ السَّاعَةَ، وَبِالغَدِ وَصَلْنَا الى مَدِينَةِ

هِنَوْر، وهي على خورٍ كَبِيرٍ، تَدْخُلُهُ المَرَاكِبُ الكِبَارُ، والمدينةُ على نصْف ميلٍ من البحر، وفي أيَّام البَشْكَال، وهو المطر، يشتدّ هَيَجَانُ هذا البحر وطغيانه، فيبقى مدّة أربعة أشهر لا يستطيع أحد ركوبه إلاّ للتّصيّد فيه»[12]، أو في «حكاية أبي الحسن الشاذلي» التي يذكر فيها «قال له : في حُمَيْثَرَا سَوْف تَرَى، وحميثرا في صعيد مصر، في صحراء عيذاب، وبها ماء زعاق، وهي كثيرة الضّباع»[13]. فالوصف في هاتين الحكايتين استُغل لتسجيل ما تراه العين، فمدّ القارئ بمعطيات جغرافية عن المكان، وهي خاصية من خصائص أدب الرحلة المقام أساسا على التسجيل. وقد يوظَّف هذا الوصف أحيانا للتعريف بالأشخاص تعريفا ماديا[14]، ـ وهو قليل في الحكايات ـ أو تعريفا خلُقيا مثلما نجد ذلك في الكثير من حكايات «الرحلة». وقد سبق أن ذكرنا هذا العنصر أثناء دراستنا للشخصيات.

على أن الوصف ولئن وُجِدَ في هذه الحكايات فإنّه لا يقوم بأيّة وظيفة قصصية، فلا يساهم في دفع الأحداث الى الأمام ولا يُبرز خبايا نفوس الأشخاص مثلما نجد ذلك في الحكايات والقصص التي تعتمد التحليل النفسي، فيذكر المؤلّف أوصافا مادّية أو أخلاقية، فيكون الوصف عامل تقارب أو تباعد بين الموصوف وغيره من الشخصيات.

وتعزى ندرة مقاطع الوصف في الحكايات الى سببين يكمن أولهما في العلاقة القائمة بين «الرحلة» و«الحكايات العجيبة»، وقد بدت لنا علاقة تكاملية، ذلك أن ابن بطوطة يهمل وصف مكان ما أو وصف شخص من الأشخاص لأنّه كان قد وصفه في مقطع آخر من مقاطع «الرحلة» خارج عن إطار الحكاية، ثم يورد بعد ذلك حكاية تدور حول الشخص نفسه

---

(12) حكاية هذا الجوكي ص 554.

(13) حكاية أبي الحسن الشاذلي ص 25.

(14) يصف ابن بطوطة أحد الشيوخ في «حكاية عجيبة» ص 635 فيقول : «توجهتُ الى الغار فرأيته على بابه، وهو نحيفٌ، شديدُ الحُمرَة، عليه اثرُ العِبَادَةِ، ولا لِحْيَةَ له».

وفي الإطار المكاني عينه، وهو في هذه الحال ليس مضطرّا الى إعادة الأوصاف المذكورة سابقا، بل إنّه لمدعوّ الى عدم تكرارها. أمّا السبب الثاني فيتمثّل في طبيعة الحكاية ذاتها، فالحكي يقوم أساسا على الأحداث التي تُبْنى على السرد، لذلك طغى هذا العنصر القصصي على الوصف والحوار الذي لا نجد له أمثلة في «الحكايات العجيبة». وهو إنْ وُجد فإنّه لن يكون مستقلاّ عن السرد، بل يأتي مُضَمَّنًا فيه وفي جمل قصيرة، ذلك أنّ ابن بطوطة لا يعرض ما يتلفّظ به الأشخاص المتحاورون بطريقة مباشرة (الأسلوب المسرحي) وإنّما يقدّمه بالأسلوب المعهود في حكايات «البخلاء» للجاحظ و«المقامات» لبديع الزمان الهمذاني. ويمكن أن نذكر مثالا على هذا الصنف من الحوار ما جاء في «حكاية لحية جمال الدين السّاوي التي يقول فيها : «يُذْكَرُ أَنّهُ لَمَّا قَصَدَ مَدِينَةَ دمياط لَزِمَ مَقْبَرَتَهَا، وكان بِهَا قَاضٍ يُعْرَفُ بابن العَمِيدِ، فَخَرَجَ يَوْمًا الى جَنَازَةِ بَعْضِ الأعْيَانِ، فَرَأى الشَّيْخَ جَمَالَ الدين بالمقبرة، فقال له : أنت الشّيخ المبتدع ؟ فقال له : وأنت القاضي الجاهل تمرّ بدابّتك بين القبور وتعلم أن حرمة الإنسان ميّتا كحرمته حيّا ! فقال له القاضي : وأعظم من ذلك حلقك لِلحْيَتك، فقال له : إيّاي تعني ؟ وزعق الشيخ ثم رفع رأسه ...»[15]
فالحوار في هذا المقطع مضمّن في السّرد ولا تخرج وظيفة الأول عن وظيفة الثاني. وقد قام الراوي في هذا المثال بعملية تنسيق بين ملفوظ كلٍّ من الشيخ جمال الدين الساوي والقاضي ابن العميد عندما نقل الكلام من الرواية الشفوية الى الرواية المكتوبة، فاحتاج الى أدوات ربط وإضافة أفعال ما كانت لتوجد لو نقل كَلام المتحاورين بطريقة مباشرة.

3 ـ اللغـــة

ومثلما قطع الراوي السرد عن طريق الوصف نجده يوقفه أحيانا عن طريق شروحه اللغوية، ذلك أنّ «الرحلة» قد احتوت مجموعة من الألفاظ الغريبة، وقد كان ابن بطوطة متفطّنا لهذه الظاهرة، ولعله كان شاعرا

(15) حكاية لحية جمال الدين الساوي ص 34.

بحاجة المتقبّل الى مثل هذه العملية، لذلك عمد الى تذليل هذه العقبة. ويمكن أن يكون ابن بطوطة قد تفطن لهذا الجانب في مرحلة سابقة لتدوين الرحلة أثناء إلقاء أخبار رحلاته على مسامع الناس إثر عودته منها مباشرة، إذ يبدو أنّ هذا الأثر لم يأمر سلطان المغرب بتدوينه لو لم ينل إعجابه وإعجاب بطانته على الأقلّ عندما كان الرحالة يروي أخبار أسفاره شفويّا في حضورهم قبل أن تُمْلَى «الرحلة» على ابن جزي.

بيد أنّ هذه الألفاظ الغريبة، وإن وُجدت في الحكايات فإنّها لا تمثّل نسبة كبيرة إذ لا نعثر إلاّ على أربع عشرة مفردة تقريبا من الكلمات التي اقتضت الشرح، وهو أمر يدلنا على أن لغة «الحكايات العجيبة» كانت تُفْهَمُ بيُسْرٍ في الأوساط التي تلقّتْهَا. وهذه الألفاظ المشروحة تنتمي الى مصادر مختلفة منها ما يعود الى اللغة الهندية مثل الكلمات التالية : بُدْخَانَة[16]، الكَتّ[17]، كُسَاي[18]، البَاين[19] رَوْغَن كنجت[20]، ومنها ما هو مأخوذ من اللغة الفارسية مثل كلمة جيكس[21]، وخَوَنْد كَارْمَا[22]، وتُرْكُك[23]، وتنتمي بعض الألفاظ الأخرى الى اللغة العربية مثل، التّنّورَة[24] و«الفَتْخَة»[25]، والسّنَاط[26]، وقد نجد أحيانا بعض الاستعمالات اللغوية التي تعود الى لهجات محلية مثل كلمة «الشّكال»[27] التي تعني

---

(16) بدخانة : بيت الأصنام، حكاية هذا الجوكي ص 554.

(17) الكتّ : السرير. حكاية الميزان ص 211.

(18) كساي : الله. حكاية الماء والنار ص 413.

(19) الباين : بئر متسعة جدا مطوية بالحجارة. لها درج ينزل عليها الى ورد الماء. حكاية ضياع ابن بطوطة في الهند ص 535.

(20) روغن كنجت : زيت الجلجلان. حكاية الماء والنار ص 412.

(21) جيكس : من أنت ؟ حكاية ضياع ابن بطوطة في الهند ص 537.

(22) خوند كارما : مولاي أنا. حكاية أهل ايذخ في مآتم امرائهم ص 196.

(23) تركك : لفظة تعرب عن الاحتقار. حكاية السلطان بلبن ص 425.

(24) التنّورة : ثوب يستر من السرة الى أسفل. حكاية الشيخ محمد العريان ص 539.

(25) الفتخة : الخاتم. حكاية الأعمى والخاتم ص 243.

(26) السناط : من لا لحية له. حكاية العفريت ص 579.

(27) انظر حكاية الرقص في النار ص 184.

المطر. فهذه الكلمات تغلب عليها إذن الألفاظ الدخيلة من لغات أجنبية أو اللهجات المحلية، وهي تحمل بذلك دليلا آخر ينبئ بتنوّع حكايات ابن بطوطة وثرائها.

أمّا في غير هذه المواطن فإنّ اللغة تظلّ سهلة بصفة عامة، فليس من شأن الرحالة البحث عن عويصها لأنّ غايته لا تكمن في هذا الميدان. ونحن إذا عدنا الى الشروح التي ذكرت في طبعات «الرحلة» التي اعتمدناها في هذه الدراسة نجدها قليلة جدّا [28]، وقد نجد الكثير من هذه الحكايات خلوا منها، مما يدلّنا على سهولة اللغة التي كُتب بها هذا الأثر بصفة عامة و«الحكايات العجيبة» بصفة خاصة.

إلاّ أنّ هذه اللغة ولئن جاءت سهلة غير معقدة فإنها تبدو ثرية بانتمائها الى قواميس مختلفة منها الديني والجغرافي والسياسي. لكن القارئ يلاحظ أنّ الألفاظ المحمّلة أبعادا روحية تطغى على لغة الحكايات، وهي متنوّعة، نجد منها ما ينتمي الى قاموس صوفيّ مثل الكرامة والمكاشفة والترفيق والمقامة الجليلة والرؤيا والولاية والمجاهدة وترويض النفس، ومنها ما ينتمي الى الزهد والورع بصفة عامّة كالتقوى والخشوع والتعبّد. وتعجّ الحكايات بأماكن التعبّد مثل المساجد والمنابر والصوامع والزوايا والجوامع مثلما تعجّ بأسماء المتعبّدين كالزّهاد والشيوخ الصالحين خاصة. ولهذه الاستعمالات اللغوية دلالاتها التي ستتوضّح في القسم الخاص بها.

ويأتي في المرتبة الثانية من حيث الاستعمالات أسماء الأماكن كالمدن والقرى والبلدان والأنهار والجبال، إذ لا تخلو أيّ حكاية من ذكرٍ لموضع، وهو ما يكسب «الحكايات العجيبة» بُعْدًا جغرافيا، ويجعل منها عالما ممتدّ الأرجاء لا يحدّه حدّ، وهي خاصية من خصائص الحكاية التي تتجاوز الحدود مكانا وزمانا.

---

(28) عدد الألفاظ المشروحة في طبعة دار صادر : 26 كلمة (في الحكايات العجيبة).

ونجد من الألفاظ السياسية ما يدلّ على المناصب مثل السلطان والملك والأمير والوزير والسلطنة والمُلْك بصفة عامّة. إنّ اللغة تعبّر - هي الأخرى - عن عالم «الحكايات العجيبة» الرحب مثلما عبّرت عنه الأزمنة والأمكنة والأشخاص والرواة، لكنّها تبقى ذات مستوى واحد أي أنّها تنتمي الى اللغة الفصحى، فلا نجد فيها مثلا ما نجده في حكايات «ألف ليلة وليلة» و«مائة ليلة وليلة» التي تتجاور فيها ثلاثة مستويات لغوية، وهي اللغة الفصيحة واللغة العامية المفصّحة واللغة العامية [29]. فتكون «الحكايات العجيبة» بذلك قد حافظت على وحدتها عن طريق استعمال لغة واحدة وأكّدت أن الراوي الوحيد والأخير لها هو ابن بطوطة رغم وجود رواة آخرين نقل عنهم هذا الرحالة الذي تميّز عن معاصريه باستعماله لغةً سهلة مثلما تفرّد بعدم الميل الى المحسنات البديعية.

4 - الصور البلاغية

ساهم الأسلوب المتوخّى في الحكايات الى جانب اللغة في توضيح المعنى وإبرازه لأنّه جاء عاريا خاليا من كل تعقيد أو صنعة، ذلك أنه لم يكن من شأن ابن بطوطة البحث عن الأساليب المنمّقة التي تزخر بالمحسنات البديعية. إنها جُمَلٌ عادية في غاية من البساطة والوضوح، تسيل دون التواء أو تباطؤ، وهي في العادة جُمَلٌ فعلية قصيرة تقلّ فيها الجمل الاعتراضية والجمل الفرعية التي تنتج عادة عن التراكيب المعقّدة والملتوية إنّنا لا نجد في «الحكايات العجيبة» سَجْعًا أو استعارات أو تورية أو جناسا إلاّ في حالات نادرة جدّا، وهو أمر يدعو في الحقيقة الى التّساؤل، ففي حين نجد بعض معاصريه - مثل ابن جزي والبَلَوي[30] يسعون وراء العبارات المنمّقة والألفاظ الغريبة نلفي ابن بطوطة ينحو ذلك المنحى في حكاياته وفي رحلته، فيشذّ عنهم في ذوقه الفنّي. ولو حاولنا

(29) انظر محمود طرشونة : مدخل الى الأدب المقارن وتطبيقه على «ألف ليلة وليلة» ص 123 ومقدمة «مائة ليلة وليلة» من ص 44 الى ص 46.

(30) رحالة مغربي معاصر لابن بطوطة ولد بقتورية (بلدة صغيرة بمدينة المرية) سنة 713 هـ، ورحل الى المشرق وألف «تاج المفرق في تحلية علماء المشرق».

أن نقارن فقرة من فقرات المقدمة التي كتبها ابن جزي للرحلة أو فقرة من رحلة البلوي بأحد مقاطع أثر ابن بطوطة لاتضح لنا الفارق جلّيا.

ولنأخذ فقرتين على سبيل المثال إحداهما من مقدمة ابن جزي والثانية من «تاج المفرق في تحلية علماء المشرق» للبلوي، يقول ابن جزي : «ولما كانت حضرتُه العليّة (يعني أبا عنان سلطان المغرب) مطمح الآمال، ومسرح هِمَمِ الرّجال، ومحطّ رِحَالِ الفضائل، ومثابة أمن الخائف، ومُنْيَة السّائل، تَوخّى الزمان خدمتها ببدائع تُحَفِهِ وروائع طُرَفِه، فانْثَال عليها العلماء انثيال جودها على العفاة وتسابق اليها الأدباء تسابق عزماتها الى العداة، وحجّ العافون حرمها الشريف، وقصد السائحون استطلاع معناها المنيف، ولجأ الخائفون الى الامتناع بعزّ جنابها، واستجارت الملوك بخدمة أبوابها، فهي القطب الذي عليه مدار العالم»[31] ويقول البلوي معرّفا أحد الأشخاص الذين التقى بهم أثناء رحلته في بلاد المشرق : «وممّن لقيته بها (يعني مدينة الاسكندرية) من كبار المقرئين، وخيار عباد الله الصالحين الشيخ المقرئ الصالح فخر الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي الحسين يحيى بن السيوري، أبقى الله بركته فخر السنّة والملّة، وإمام الأئمّة الجلّة، ولي الله الكريم عليه، المنقطع اليه، المشفع بالقراءة والتّلاوة بين يديه، مجدّ في الزهادة، متفرّغ للعبادة، متوكّف ما وعد الله سبحانه للذين أحسنوا من الحسنى والزيادة، نشأ على عفّة وصيانة، وأمانة وديانة ...»[32] إن هاتين الفقرتين لا تشذّان عن المقاطع الأخرى في المقدّمة التي كتبها ابن جزي لرحلة ابن بطوطة وعن سائر فنّ الكتابة في رحلة البلوي، وهما تدلاّن بحق على الأسلوب المتوخّى عند المؤلّفيْن، وهو أسلوب يختلف تمام الاختلاف عن أسلوب «الحكايات العجيبة» في «رحلة ابن بطوطة». فالألفاظ الغريبة موجودة بكثرة، والمحسّنات البديعية (السجع والاستعارة خاصة) متوفّرة، والعبارة المنمّقة مبحوث عنها، والجمل

(31) رحلة ابن بطوطة ص 11.

(32) البلوي تاج المفرق في تحلية علماء المشرق، الجزء الأول ص 206 مطبعة فضالة المحمدية، المغرب (بدون تاريخ).

المطّطة متّبعة في كلا المصدرين، وهو ما يجعلنا نبحث عن علّة هذا الاختلاف.

يبدو من المفيد أن نشير الى عاملين يمكن أن نفسّر بهما خروج أسلوب ابن بطوطة عن ذوق معاصريه الفنّي، أولهما أن سلطان المغرب قد أوكل الى ابن جزي مهمّة تحرير «رحلة ابن بطوطة»، وهو أمر يجعلنا نتساءل : لِمَ لَمْ يعهد بهذا الأمر الى صاحب «الرحلة» ؟ ويمكن لمساجل أن يرجع ذلك الى وظيفة ابن جزي، فهو كاتب السلطان، فالكتابة إذا موكولة اليه هو قبل غيره. لكن هل يمكن أن يكون هذا التعليل كافيا ؟ إن المطلع على «الرحلة» يتفطن لإشارةٍ مفيدة، وهي العامل الثاني، وقد جاءت هذه الإشارة على لسان ابن بطوطة نفسه عندما خيّره ملك الهند بين وظائف متنوّعة منها الوزارة والكتابة والإمارة والقضاء، فكان ردّه «أما الوزارة والكتابة فليست شغلي ...»[33]. إنّه اعتراف من الرحّالة يفيد بأنّ الرجل ليس مؤهّلا للكتابة، ذلك أن هذه الوظيفة تتطلب ـ بلا ريب ـ ثقافة خاصّة ضبطها الكتّاب والأدباء العرب، وذكروا عناصرها التي من بينها الإلمامُ بجوانب كثيرة من الأدب العربي قديمه وحديثه، وحفظ الكثير من جيّده شعرا ونثرا، والاطّلاع على أيّام العرب ووقائعهم حتى يملك الكاتب زمام اللغة العربية ويتقن أساليبها[34]. وقد تبيّن لنا أثناء تعريفنا بابن بطوطة أن تكوينه بعيد عن هذا الميدان لأنّه ركّز على الجانب العقائدي، فلم نجد له شواهد أو اقتباسا من أشعار العرب مثلما هو الشأن عند ابن جزي الذي كثيرا ما يلجأ الى إيراد مقطوعات أو قصائد شعرية في أغراض شتّى يضيفها الى كلام ابن بطوطة وينسبها الى أصحابها، ممّا يؤكّد أنّ ثقافته ثقافة أدبية وأن حفظه من أشعار العرب غزير. وقد نفى كرم البستاني في التوطئة التي قدّم بها «رحلة ابن بطوطة» أن يكون هذا

---

(33) الرحلة ص 511.

(34) انظر مثلا شهاب الدين محمود الحلبي في كتابه «حسن التوسل الى صناعة الترسل» من ص 71 الى ص 102 تحقيق ودراسة أكرم عثمان يوسف بغداد 1980، وقد ذكر في هذا القسم عناصر ثقافة الكاتب.

الرجل من المنشئين البلغاء حين قال : «لم يكن رحّالتنا عالما ولا مفكّرا ولا **منشئا بليغا**، وإنّما كان جوّاب آفاق دقيق الملاحظة»[35]. ويتّفق كرم البستاني في رأيه هذا مع الباحث الروسي كراتشكوفسكي الذي يقول في كتابه «تاريخ الأدب الجغرافي العربي» : «ووضع ابن بطوطة في تاريخ الأدب الجغرافي واضح للعيان، فهو لم يكن جغرافيا نقّالة أو من أصحاب الموسوعات أومن **الأدباء، بل كان شخصا عاديا للغاية، لا يتمتّع بأية مواهب خاصة** (...) وعلى الرغم من كل هذا فهو شخص شاهد الكثير، **وعرف كيف يصوّر ما شاهده بدقّة وبساطة**»[36] فجاء أسلوبه خاليا من كل تعقيد، بعيدا عن التكلف الناتج عن التصنع والجري وراء المحسّنات البديعية على حساب إهمال الفكرة، وهو عامل يكسب الرجل منزلة رفيعة لخروجه عن أساليب عصور الانحطاط التي كان همّ أصحابها أن يُغْرِبُوا الى حدّ التعمية أحيانا.

وقد قارن الباحث الروسي كراتشكوفسكي بين أسلوب ابن بطوطة وأسلوب ابن جزي، وفضّل الأول على الثاني، ورأى أنه «مِنْ حسن الحظ أن أسلوب الكتاب[37] لا يسير في جميع صفحاته على وتيرة واحدة، إذ كثيرا ما تتخلّل العرض لغةٌ ابن بطوطة القصصية البسيطة التي تميل أحيانا نحو لغة المحادثة محتفظةً في ذات الوقت برزانتها وغناها بالتفاصيل فوق ما تتميّز به من الحيويّة الدفّاقة والعاطفة الجيّاشة. وإلى جانبها يبدو أسلوب ابن جزي ثقيلا يغلب عليه الحشو والتكلف ...»[38].

هكذا تتجلّى لنا خصائص «الحكايات العجيبة» في «رحلة ابن بطوطة» هيكلا وأسلوبا : إنها حكايات من نوع خاص، ولها تركيب أو بناء متفرّد

---

(35) الرحلة ص 6.

(36) كراتشكوفسكي : تاريخ الأدب الجغرافي العربي الجزء الأول ص 431.

(37) يعني رحلة ابن بطوطة.

(38) تاريخ الأدب الجغرافي العربي الجزء الأول ص 426.

به عن الحكايات في التراث الشعبي. ولعل دراستنا لأصناف هذه الحكايات من شأنها أن تثري هذه الخصائص المميّزة لها بجوانب أخرى.

5 ـ الخيال والواقع : أصناف الحكايات

أكد جل الدّارسين لرحلة ابن بطوطة وجود عنصر الخرافة والأسطورة في هذا الكتاب[39]، وهو عامل يعطي «الحكايات العجيبة» بُعْدًا آخر يمكن أن يثريها ويجعل تصنيفها الى أنواع موضوعا مفيدا في دراستها. ذلك أن وقوفنا عند هذه الحكايات لمعرفة ما تتضمّنه من خرافات وأساطير وحكايات واقعية من شأنه أن يفيدنا في حقل المضامين التي يمكن أن تدلّ عليها هذه الحكايات بجميع أصنافها من منطلق أن هذه الحكايات واقعا وخرافة وأسطورة وغيرها كانت تشدّ الناس اليها لأنهم كانوا يؤمنون بما جاء فيها من دلالات. فإذا كان الشرقيون لا يشكّون في صحة ما يتناقله الرواة من حكايات عن كرامات الأولياء فإنّ هذا الإيمان يدلّنا على عقلية معيّنة، وإذا كانت بعض الشعوب لا يداخلها أيّ ريب فيما يُروى اليها من خرافات حول الجنّ والعفاريت ونطق بعض الحيوانات فإنّ هذا الأمر يجعلنا نتبيّن تفكيرا معيّنا يدلّ على مجتمع معيّن. فالبحث في أصناف الحكايات من شأنه أن يشي بنوع عقلية المجتمعات التي عاشت فيها الخرافة والأسطورة والحكاية الواقعية. لكن قبل القيام بهذا التصنيف يبدو من المهمّ الوقوف عند تعريف بعض المصطلحات مثل الخرافة والأسطورة خاصة، ذلك أن بعض الإشكال مازال قائما بين

---

(39) يقول الدكتور محمد محمود الصياد في مؤلّفه «رحلة ابن بطوطة» ص 15 متحدّثا عن الرحالة : «فهو يصدّق كثيرا من **الأساطير** التي لا يقبلها عقل، ويعتقد في صحة كرامات الدراويش التي رُويت له، أو التي جسمها له **الوهم والخداع** النفسي، فراح يرويها على أنها حقائق ...». ويقول الدكتور شاكر خصباك في كتابه «ابن بطوطة ورحلته» ص 291 : «ومهما بلغ تفاوت آراء المستشرقين حول مدى صدقه (يعني ابن بطوطة) فلا بدّ أن نعترف بأنه **استسلم للخرافات** في بعض حكاياته استسلاما مطلقا وبدرجة غير مقبولة ...». ويقول كراتشكوفسكي في كتابه «تاريخ الأدب الجغرافي العربي» الجزء الأول ص 431 : «... ووقف منه (يعني كتاب الرحلة) العلماءُ المتزمتون موقف التحفظ وطرحوه جانبا على أنه ضرب من الحكايات و**الأساطير الشعبية**».

مدلول هاتين الكلمتين، إذ كثيرا ما يلتبس معناهما، ويختلط في أذهان البعض. وهذا اللبس والغموض في المفهوم يتجلّيان من خلال الكثير من المؤلفات التي تتناول هذه المادة بالدرس.

ونحن إذا عدنا الى بعض المؤلّفات التي سُجّلت في هذا الغرض نلاحظ بكل يُسْرٍ هذا الخلط بين مفهوم الأسطورة والخرافة حتى وإن كان أصحاب هذه الكتب واعين بضرورة التمييز بين معنى الخرافة ومعنى الأسطورة. فهذا الدكتور أحمد كمال زكيّ يذكر في كتابه «الأساطير - دراسة حضارية مقارنة» أنّ الكثير «من الدارسين يجعلون الحكاية الخرافية لونا من ألوان الأساطير»[40]. ويميل بعضهم الى «الاعتقاد بأنّ الآلهة التي تظهر في الأساطير عادةً تتحوّل في الحكايات الخرافية الى مجموعة من الكيانات الأرضية الخارقة منها على سبيل المثال الغول والجنّ والسّعلاة»[41]. ويحاول في مقابل هذا الخلط أن يقدّم تعريفا للفصل بين ما هو خرافيّ وما هو أسطوري، فيذهب الى أنّ «الحكاية الخرافية لا تعتمد الحدث أساسا، وإنّما تعتمد البطل، وهي تختار من الأحداث ما يُلقي الضوء على شخصيته ويؤثّر في حركته، هذا مع امتلائها بالأمور التي لا تقع في عالمنا، ومن هذه النقطة دخلت أقاصيص الحيوان مجال الحكايات الخرافية»[42]. لكنّنا لا يمكن أن نقبل هذا التعريف دون أن نطرح سؤالا هامّا على صاحب الكتاب، هو : هل أن الحكاية الخرافية، هي وحدها التي تعتمد في بنائها على البطل دون الاعتماد على الحدث ؟ وماذا نقول عن الحكايات والقصص والروايات التي بُنِيَتْ أساسا على البطل ؟ هل نقول إنّها خرافة ؟

إننا نشعر أثناء قراءتنا لهذا الكتاب أن صاحبه حاول أن يرفع هذا اللبس القائم بين الخرافة والأسطورة بإبراز الفوارق التي تفصل بينهما، لكنه

---

(40) أحمد كمال زكي :الأساطير - دراسة حضارية مقارنة. ط 2. دار العودة بيروت 1979 ص 61.

(41) المرجع السابق ص 62.

(42) المرجع السابق ص 63.

يصل في النهاية الى التسليم بأن الفصل بين هذين الميدانين يبقى عملية صعبة، وقد دعّم هذه النتيجة بما وجده في كتاب أرسطو «فنّ الشعر» الذي لم يفصل - هو الآخر - بين الخرافة والأسطورة[43]. فيبقى المفهوم غامضا لا يمكّن القارئ من الخروج بقول فصل حول هذه القضية، لأنّ الدقة والوضوح منعدمان أثناء التعريف. وممّا عمّق هذا الإشكال أن المؤلّف يجعل الحكاية الخرافية ضربا من الأساطير[44].

ويخصّص «مصطفى الجُوزُو» في كتابه «من الأساطير العربية والخرافات» مقدمة تمسح ستّا وخمسين صفحة يعقبها بنماذج شملت أساطير وخرافات عربية، ويسعى - هو الآخر - الى الفصل بين هذين الصنفين بعد تنبيهه الى خلط بعض الباحثين بينهما، لكنه يقع هو نفسه في هذا الخطإ، فيطلق اسم «خرافة» لتدل على «الأسطورة» في الصفحة الخامسة والثلاثين من مؤلّفه عندما يقول متحدّثا عن بعض الأساطير : «وفي خرافة القتال الكلابي نجد هذا يتنكّر في ثوب ابنة عمّه ...»[45]، ويعيد الخلط نفسه في قوله : «وهناك صورة للصراع النفسي بين الخضوع للإغراء المادّي والتقيّد بالعرف، كما في خرافة الحيّة القاتلة»[46]. وينهي الجوزو مقدّمة كتابه بملاحظة هامّة جدّا يبرز فيها عسر الفصل بين الخرافة والأسطورة في بعض الحكايات، فيقول : «وقد يعجب القارئ لوجود بعض الخرافات في هذا الكتاب، والواقع أنّنا أدخلنا مثل هذه الخرافات، مع أن الكتاب يتناول الأساطير لتأرجحها بين الخرافة

---

(43) يقول أحمد كمال زكي في المرجع السابق ص 67 : «وفي ضوء هذا الالتحام - الذي يحتمل الفصل - يمكن أن نفهم لماذا لم يفرق أرسطو بين الخرافة والأسطورة، بل ربّما فُهم من كثير مما ردّده في كتابه «فن الشعر» انّهما شيء واحد ولا سيما عندما يستبدل بهما الحكاية».

(44) انظر المرجع السابق من ص 52 الى 54.

(45) مصطفى الجوزو، من الأساطير العربية والخرافات دار الطليعة بيروت 1977 ص 35.

(46) المرجع السابق ص 40.

والأسطورة»[47]، وسيتّضح هذا المزج في القسم الذي خصّصه المؤلف لنماذج من الأساطير والخرافات، فهو ولئن فصل بينهما في الأقسام الثلاثة الأولى من الكتاب، وفي القسم الثامن، فإنّه لم يفعل ذلك في الأقسام الأخرى من مؤلّفه، فجاءت الخرافات مجاورة للأساطير دون أي فاصل يفصل بينهما [48].

أمّا الباحث الألماني فون ديرلاين F. Von Der Leyen فإنّه يميّز بوضوح بين الحكاية الخرافية والأسطورة، ويرى أن الأولى محض «اختراع وكذب»[49]، لكنه يقرّ رغم ذلك بالعلاقة المتينة القائمة بينهما عندما يقول : «حقّا إن العلاقة بين الحكاية الخرافية والأسطورة. بما في ذلك أساطير البلاد الشمالية لا يمكن إنكارها، وكل ما في الأمر أن هذه العلاقة من الصعب تحديدها»[50].

وتتضح معالم الخرافة والأسطورة أكثر في كتابين أولهما لعز الدين المدني بعنوان «الأدب التجريبي»، وثانيهما للأستاذ محمود طرشونة بعنوان «مدخل الى الأدب المقارن وتطبيقه على «ألف ليلة وليلة». وقد نبّه الأول الى ضرورة تدقيق المفاهيم والاصطلاحات عندما نطلق بعض الألفاظ مثل الخرافة والحكاية والرواية والسيرة، ذلك ««أن لكلّ هذه الألفاظ اصطلاحات مدققة ومفاهيم محدودة، ولا ينبغي على الدارس والمحقق والمعرّف أن يعمّم الأشياء حتى تشكل عليه وتغمض»[51]. وبعد هذه الدعوة يعمد المؤلّف الى التمييز بين الخرافة والأسطورة، فيحدد مفهوم كل منهما معتمدا أسلوب المقارنة والإيجاز، فيذكر أن «الأسطورة غير

---

(47) المرجع السابق ص 56.

(48) انظر عناوين الأقسام في المرجع السابق باستثناء الاقسام الثلاثة الأولى والقسم الثامن.

(49) فون ديرلاين : الحكاية الخرافية ص 129.

(50) المرجع السابق ص 39.

(51) عز الدين المدني : الأدب التجريبي. الشركة التونسية للنشر والتوزيع تونس 1972 ص 85.

الخرافة. ذلك أن الأولى تعتمد في أرجح الرأي على قاعدة تاريخية يزيدها الراوي عند سردها على أجماع الناس ما يلذّ له ويطيب من الكلام المزخرف والمنمّق»[52]. وتقابل هذه الكلمة ـ عنده ـ في اللغة الفرنسية لفظة Légende. «أمّا الخرافة فهي «الحديث الباطل مطلقا» حسبما جاء في المعجمات، أي لا أصل له في التاريخ ولا الواقع ...»[53]، ويقابلها في الفرنسية لفظ Mythe.

أمّا الأستاذ طرشونة فينطلق في تعريفه للخرافة والأسطورة من خلال الخصائص البنيويّة لكل منهما، فيرى أن أهم ما يميّز الحكاية الخرافية «غلبة الخوارق على نسيجها القصصي، وهذه الظاهرة تكيّف طبيعة الشخصيات وتتحكّم في سير الأحداث ...»[54] ومن خصائصها أيضا أنّ «الحركة القصصية تفقد تطورها الطبيعي بسبب تدخّل قوى غيبية كالجنّ والسّحر والطلاسم لتغيّر فجأة مجرى الأحداث نحو اليسر أو العسر بحسب طبيعة تلك القوى وغاياتها»[55]، ويذكر بعد ذلك ميّزات الأسطورة فيقول : «أمّا الأسطورة فلها منطلق واقعي وأشخاص تاريخيون وُجدوا فعلا وقاموا ببعض الأعمال التي اشتهروا بها كالكرم والشجاعة والفهم وقوّة البصر»[56]. ومزيّة هذا التعريف أنّه ورد واضحا موجزا بعيدا عن التفصيلات التي من شأنها أن لا تساعد على الفهم. وقد عمد صاحبه الى تطبيقه على نصوص تراثية معروفة، فذكر أمثلة للأسطورة والخرافة وغير هذين الصنفين من الحكايات اعتمادا على كتاب «ألف ليلة وليلة»[57]. فيبقى هذا التعريف على أهمّية كبيرة لا سيّما إذا أخذنا بعين

(52) المرجع السابق الصفحة السابقة.
(53) المرجع السابق الصفحة السابقة.
(54) مدخل الى الأدب المقارن وتطبيقه على الف ليلة وليلة ص 112.
(55) المرجع السابق الصفحة السابقة.
(56) المرجع السابق ص 113.
(57) انظر المرجع السابق من ص 112 الى 115.

الاعتبار تاريخ صدور المؤلّف الذي ضمّ هذه التعاريف[58] وقد اعتمد صاحبه على جلّ المراجع التي عدنا اليها في هذه الدراسة[59].

وانطلاقا من هذه التعاريف التي تلتقي حينا وتتباين أحيانا يمكن أن نقول إن الخرافة عمل قصصي يقوم القاصّ بخلقه أو إبداعه دو أن يرتكز على أي واقع نعرفه، لأنّه من صنع الخيال أساسا، فيأتي بالعجائب والغرائب التي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يقبلها العقل، لأنّها تتجاوز حدوده، ويقابل هذه الكلمة في اللّغة الفرنسية لفظة Mythe.

أما الأسطورة فهي ـ على خلاف ذلك ـ تعتمد منطلقات واقعية، لكن القاص أو الراوي يحرّف هذه المعطيات الواقعية ويضخّمها، فيحيد بذلك عن الأصل، وقد يُنْسَى هذا الأصل نتيجة ما يقوم به أبطال الأساطير من أفعال تبهر الناس وتشدّهم اليها، وعادة ما يبرز البطل في هذه الحكايات كاملا خاليا من النّقائص. وهذا ما لا يمكن أن نجده في الخرافة. ويقابل كلمة أسطورة في اللغة الفرنسية Légende.

وقد احتوت «الحكايات العجيبة» في «رحلة ابن بطوطة على هذين الصنفين من الحكايات بالإضافة الى الحكايات الواقعية والقصص الحيواني. إلاّ أننا لا نجد من هذا النوع الأخير إلاّ حكاية واحدة هي «حكاية الجرادة المتكلمة» التي نطق فيها الحيوان ليعظ الناس، فيكون ذلك عبرة لهم حتى يقلعوا عن اقتراف الفساد ويبتعدوا عن الظلم. وقد جاء الوعظ في هذه الحكاية مباشرة على خلاف ما نجده في كتاب «كليلة ودمنة» لابن المقفع الذي يرد فيه الوعظ بطريقة غير مباشرة، ويتميّز بالإيجاز حسب ما ذكر ذلك الأستاذ محمود طرشونة [60]. ويمكن أن نلاحظ أن هذا الصنف من الحكايات له علاقة بالخرافة تنبع من قدرة الحيوان على الكلام، وهو

(58) صدر هذا الكتاب بتونس 1986.

(59) انظر المرجع السابق من ص 151 الى 161 حيث ذكر المؤلف المراجع المعتمدة في البحث.

(60) المرجع السابق ص 114.

ما لا يمكن أن يكون مقبولا أو مستساغا عقليا، ومن أجل هذا السبب صنّف بعض الباحثين القصص الحيواني ضمن الحكاية الخرافية [61].

أمّا الحكاية الخرافية فنجد لها أمثلة كثيرة، ويمكن أن نعتبر حكايات السحر والشعوذة ضمن هذا الصنف من الحكايات مثل «حكاية سحر الجوكية» و«حكاية المشعوذ» و«حكاية امرأة كفتار»، ذلك أنّ ما يقوم به الأبطال في هذه الحكايات لا يمكن أن يقبله عقل لأنّه قائم على الإيهام والخداع. وقد عدّ الباحث الألماني فون ديرلاين حكايات السحر ضمن الحكاية الخرافية[62].

ويمكن أن نضيف الى هذا الصنف من الحكايات بعض حكايات الخوارق مثل «حكاية الشجرة المقدسة» و«حكاية مسجد بد فتّن» و«حكاية أويس القرني» وبعض حكايات جزر ذيبة المهل التي تروي كيفية إسلام أهلها وطرق حمايتهم من الأعداء حيث لا «تطرقهم لصوص الهند ولا تذعرهم لأنّهم جرّبوا أنّ من أخذ لهم شيئا أصابته مصيبة عاجلة. وإذا أتت أجفان العدوّ الى ناحيتهم أخذوا مَنْ وَجدوا من غيرهم، ولم يتعرضوا لأحد منهم بسوء، وإن أخذ أحد الكفار ولو ليمونة عاقبه أمير الكفار وضربه الضرب المبرّح خوفا من عاقبة ذلك»[63] فمثل هذه الحصانة التي يتمتّع بها سكان هذه الجزر لا يمكن إلا أن نقف أمامها موقف الحيرة والشك بل التكذيب لأنه ليس من المنطقي في شيء أن يقصد الأعداء أهل هذه الجزائر لكنهم يخطئون هدفهم، فيقبضون على غيرهم، فيأخذونه على أنّه من سكان هذه الجزر، وليس من المستبعد أن يكون هؤلاء السكان أو بعضهم قد أنشأوا مثل هذه الخرافات لحماية أنفسهم من كفار الهند ولصوصها لا سيّما أن ابن بطوطة قد ذكر أن هؤلاء لا يتمتعون ببنية قوية

(61) انظر كتاب أحمد كمال زكي في كتابه «الأساطير» ص 63 الذي يرى فيه ان امتلاء الحكاية الخرافية بالأمور التي لا تقع في عالمنا جعل أقاصيص الحيوان تدخل في مجال الحكايات الخرافية.

(62) انظر الحكاية الخرافية ص 66.

(63) حكاية جزر ذيبة المهل ص 574.

إذ أنّ «أبدانهم ضعيفة ولا عهد لهم بالقتال والمحاربة، وسلاحهم الدعاء»[64]. ولعل الغرض من إنشاء هذه الخرافة غير خفيّ، فبمجرد اطّلاعنا على حال هذا المجتمع نفهم مدى حاجة أهله الى مثل هذه الحكايات الخرافية التي لا تخلو من خوارق ترد لتدعيم جانب المظلوم أو الضعيف وتشدّ أزره.

وما نجده في هذه الحكاية شبيه بما نجده في «حكاية الشجرة المقدسة» التي تظهر فيها الخوارق لتعزّز جانب العقيدة الإسلامية في بلاد الهند عن طريق الكتابة التي تبرز على ورقتها. ومن االأمور العجيبة أن صدى هذه الخرافة مازال يتردّد في بلادنا الى يومنا هذا، لكن في شكل جديد. فكثيرا ما نسمع أنه ظهر في بعض مناطق البلاد كبش يحمل اسمَيْ الله ومحمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ مكتوبين. ولهذا السبب يحظى هذا الحيوان بمنزلة رفيعة في الأوساط الشعبية خاصة، فيكون ثمنه مرتفعا. وتظهر هذه الحكاية العجيبة عادة بمناسبة عيد الاضحى، وهي مناسبة دينية. لكن الغاية من مثل هذا الصنيع واضحة إذ أنّ صاحب الكبش لا يرمي من خلال صنيعه هذا إلاّ الى الكسب المادّي.

وتشترك الأسطورة مع الحكاية الخرافية في اشتمالها على خوارق تتدخّل لفائدة بعض الأشياء مثل «حكاية منبر الملك الناصر» التي يتوقّف فيها المركب الحامل للمنبر في اتّجاه مكة، فيوضع المنبر في مسجد مدينة منفلوط قبل الوصول الى الحرم الشريف. وقد تتدخّل هذه القوى الماورائية لصالح بعض الأفراد مثلما نجد ذلك في «حكاية اعتبار»[65] و«حكاية الخمر»[66]، أو لصالح بعض الأطراف المتنازعة مثلما هو الشأن

(64) المصدر السابق الصفحة السابقة.

(65) انظر الرحلة ص 186.

(66) المصدر السابق ص 387.

في «حكاية الشّيخ محمّد العريان»[67] و«حكاية الأمير خطاب الأفغاني»[68]. وممّا تجدر ملاحظته أنّ هذه القوى الغيبية تتدخّل دائما لدعم جانب الإيمان وتقوية نفوذه وللقضاء على قوى الشروالكفر. فيقع التغلّب على أعداء الإسلام والقضاء على الكفار.

وتتجاوز الأساطير هذا العدد من الحكايات لتشمل الكرامات بجميع أنواعها. ولعلنا نلاحظ بسهولة أنّ حكايات الكرامات جاءت كثيرة العدد ضمن «الحكايات العجيبة» وقد جعل الباحث مصطفى الجوزو هذا الصنف من الحكايات ضمن الأساطير، وذكر نماذج كثيرة تروي كرامات بعض الصوفية والزهاد وعباد الله الصالحين. ونحن إذا عدنا الى هذه الكرامات نلاحظ المنطلقات الواقعية التي ينطلق منها الرواة والقصاصون. وقد بيّنا أثناء دراستنا للشخصيات أنّ رجال الدين الذين ذكرهم ابن بطوطة في حكاياته هم أناس واقعيون عاشوا في زمان ما وفي مكان معين، وقد اتصل بالكثير منهم. لكن الرواة لم يقفوا عند هذه المرحلة من حياة الشخصيات بل تجاوزوها، فضخّموا بعض أعمال أصحابها، وأسندوا اليهم العجائب وجعلوا منهم أفرادا يتجاوزون المنزلة البشرية العادية. فهذا الشيخ خليفة يغمض عينيه ثم يفتحهما فيجد «أربعة أرغفةٍ وآنية فيها لَبَنٌ، وطَبَقًا فيه تَمْرٌ»[69]، وهذا الرجل الصالح أرسلان «يطير» من عرفات ليأتي بعذق نخلة من قرية أمّ عبيدة بالقرب من مدينة واسط[70]، وهذا أدهم الزاهد يصلّي ثم يصيح صيحة عظيمة فيوجد ميّتا في مصلاّه لأنّه اضطرّ الى مواقعة زوجته بعد أن تزوّجها اضطرارا[71]. ويضيق المجال عن ذكر أمثلة أخرى من هذه الحكايات. لكن يجب أن نلاحظ أنّ هذه الأساطير ترتبط عادة بعالم الغيب عن طريق تنبّؤات الأشخاص وكشفهم لأستار المستقبل.

(67) المصدر السابق ص 539.

(68) المصدر السابق ص 541.

(69) حكاية الطعام ص 24.

(70) حكاية الباز الأشهب ص 98.

(71) حكاية أدهم الزاهد ص 78.

ممّا يدلّنا على العلاقة القوية بين أصحاب الكرامات وعالم السّماء، وكثيرا ما تكون السماء الى جانبهم تنصرهم ضدّ أعدائهم وتمدّهم بالآيات لإفحام الخصم، وتنجّيهم من الأخطار التي تحدق بهم. وقد تطمس عيون الباحثين عنهم، فلا يجدونهم حتّى وإن كانوا قريبين منهم[72].

ومن خصائص الأسطورة في «الحكايات العجيبة» أنّها تبتدئ وتنتهي واقعية. أمّا المقطع الثاني فيها ـ وهو المقطع الذي يبرز فيه العجيب ـ فهو من صنع الخيال المحض. فهي بذلك واقعية بأشخاصها الذين يتحركون فيها وبِبُعدها الجغرافي. لكنها تبقى خيالية بما ينسب الى أصحاب الكرامات فيها من أفعال غير مألوفة. وهكذا نلاحظ في هذا الصنف من الحكايات تعايش الخيال والواقع، يطير بنا الأول الى عالم رحب، ويشدّنا الثاني الى عالم الأرض والناس العاديين، وكأنّنا نلمس من خلال ذلك حياة الرجل صاحب الكرامات الذي تتنازعه قوّتان : جسده الذي يشدّه الى الأرض بماديّته، وروحه التي هي في توق دائم الى الرحيل الى عالم أسمى.

لكن الواقع لا يتجلّى لنا من خلال مفتتح الأساطير ونهايتها فحسب لأننا نجد في «الرحلة» بعض الحكايات التي تقوم أساسا على الواقع. فالقارئ لا يمكن أن يداخله شك في مدى صدق الأحداث في هذا النوع من الحكايات. ووجود نماذج من الحكايات الواقعية لا يمكن أن يتنافى والعجب، إذ قد يذهب البعض الى أن العجائب هي من صنع الخيال البحت بعيدة كل البعد عن الواقع المعيش. لكن مثل هذا الاعتقاد مردود على أصحابه، لأنّ العجب ليس دائما وليد الخيال والخوارق والمعجزات، خاصّة إذا ربطنا العجب بمفهومه في القرون الوسطى وخاصة في القرنين الثالث والرابع عشر الميلاديين (السابع والثامن الهجريين)، وقد لاحظنا أن كل شيء بدا عجيبا في تلك العصور، حتى تلك الأشياء التي قد لا ننتبه اليها. ويؤكّد ما نذهب اليه موقف الدكتور شاكر خصباك من رحلة ابن بطوطة الى «بلاد السودان»، وقد احتوى هذا الجزء من الكتاب على بعض

(72) انظر حكاية عجيبة ص 635.

«الحكايات العجيبة» ذكرناها في موضعها من هذه الدراسة[73]، يقول خصباك : «ويمكن أن نعلل دقة «الرحلة الافريقية» بكونها آخر رحلاته، وبكونه قد شرع في تدوينها عقب عودته بشهور قليلة، فكانت معلوماته ما تزال طرية في ذهنه. وقد حاول أن يروي مشاهداته بحياد تام جنّبها شطحات الخيال»[74]. ونشعر ونحن نقرأ بعض مقاطع «الرحلة» أن ابن بطوطة نفسه كان يحسّ - وهو يروي بعض الحكايات الواقعية - أنّ بعض معاصريه قد لا يصدّقون ما يقوله، وكأن الواقع قد انقلب خيالا، فبهتت معالم الأول وطفت على السطح علامات الثاني عند متقبّل «الحكايات العجيبة» وإن كان الأمر جليّا عند ابن بطوطة. وتحت ضغط هذا الهاجس (إمكانية عدم التصديق) كان ابن بطوطة يوثّق بعض ما يرويه حتى يدفع عنه الشك الذي يمكن أن يخامر القارئ أو المستمع لما جاء في «الرحلة» بما في ذلك «الحكايات العجيبة»، فجاءت بعض الحكايات مؤكّدة ببعض الصيغ مثل قوله حول الأخبار التي يرويها عن أحد ملوك الهند : «... وإنّمَا أذْكُرُ مِنْهَا مَا حَضَرْتُهُ وَشَاهَدْتُهُ وعَايَنْتُهُ، ويَعْلَمُ اللّهُ تَعَالَى صِدْق مَا أقول وَكَفَى بِهِ شَهِيدًا، مَعَ أنَّ الَّذِي أحْكِيهِ مُسْتَفِيضٌ مُتَوَاتِرٌ ...»[75]. وقد جاء هذا التأكيد قبل «الحكايات العجيبة» التي رواها عن جود ملك الهند وكرمه. وكان هذا الملك معطاء الى درجة مبالغ فيها، وقد رأى ابن بطوطة في هذا الجانب عجبا. وكان أحد أبناء الخلفاء نقيضا لهذا الملك فروى حوله حكايات عجيبة في البخل. ونعيش من خلال هذه الحكايات ومثيلاتها الواقع ماثلا أمامنا كما عاينه ابن بطوطة أثناء تنقلاته، فلا أحد يَشُكّ مثلا في الحكاية التي رواها عن القاضي وصاحبته، «وحكاية المرأة وعشيقها» التي تبرز المرأة جنبا الى جنب مع خليلها وفي حضور زوجها، ولا أحد يمكنه أن يرتاب عندما يطّلع على الكثير من العادات العجيبة التي نقلها الرّحالة عن بعض المجتمعات التي زارها مثل «حكاية

(73) انظر الفصل الأول من هذه الدراسة.

(74) ابن بطوطة ورحلته ص 277.

(75) الرحلة ص 452.

أهل إيذج في مـآتم أمـرائهم» و«حكاية الماء والنار» التي تبرز بعض الطقوس عند الهنود. إنّه الواقع الذي يُنْقَلُ الينا من بعيد، فنقف منه موقف الانبهار لأننا لم نألفه، لكنه يبقى رغم ذلك واقعا وإن تَزَيّى عند المتقبل بزيّ الخيال أحيانا والخرافة أحيانا أخرى.

ومن خلال دراستنا لأصناف «الحكايات العجيبة» يمكن أن نخلص الى النتائج التالية :

1 ـ ضمّت هذه الحكايات أربعة أصناف أدبية هي الخرافة والأسطورة والقصص الحيواني والحكاية الواقعية. وقد جاءت هذه الأصناف بنسب متفاوتة طغت فيها الأساطير، وندر القصص الحيواني. وتجدر الملاحظة الى أنّ ابن بطوطة وإن احتوت حكاياته على الخرافات والأساطير والقصص الحيواني فإنّه لا ينقلها إلينا عن الغير إلاّ لأنّها تمثّل الواقع عنده، فهو لم يذكرها على أنها خرافات أو أساطير، لأنه كان يؤمن بما جاء فيها دون أن يخامره أي شك في مدى صدقها. «فالحكايات العجيبة» بالنسبة اليه كلها واقعية لا فرق فيها بين الحكايات التي عاين أحداثها أو عاشها وبين الحكايات التي نقلها عن غيره من الناس وجاء الخيال طاغيا على نسيجها القصصي، فتمحّي بذلك الحدود بين الخيال والواقع في ذهن الرجل، وكأن لا فاصل يفصل بينهما. ويعزى هذا المزج بين العنصرين الى مفهوم العجيب في عصر ابن بطوطة أولا وإلى التكوين الذي تلقّاه ثانيا.

2 ـ طغى عنصر الخيال في هذه الحكايات، وقد ضمّ الخرافة والأسطورة والقصص الحيواني، لكننا نلاحظ أن هذا الخيال قد ظلّ محدودا لأنه اقتصر على أمثلة محدودة من العجائب مثل الخوارق والكرامات، وظل ابن بطوطة يكرر بعض هذه الصور الخيالية في مناسبات عديدة، ويتّضح هذا خاصة من خلال حكايات الكرامات.

وغلبة الخيال في حكايات «الرحلة» ليست سمة مميّزة «للحكايات العجيبة» فقط، لأننا نجد مثل هذه الظاهرة في الحكايات الشعبية بصفة عامّة الشفوية منها والمدوّنة، وإن كان الخيال في التراث الشعبي أرحب

مجالا وأكثر طرافة لأن ذوق الجمهور يتطلب من الراوي أن يبعده عن رتابة الحياة وروتين التعب اليومي، فيعمد الباث الى حمل المتقبل الى عوالم غريبة حينا وعجيبة أحيانا، ويقذف به في أماكن نائية مثل جزر الواق واق ومدينة النحاس وأعماق البحار[76]. فالخيال في هذا النوع من الحكايات متجدّد الصور دائما، يميل صاحبه الى الإبداع، لأنه بقدر ما يكون موغلا في الخيال والابتكار يكون الجمهور مرتاحا مشدودا اليه. أما ابن بطوطة فلم يكن يحدّث الناس إلا بما كان يعتقد أنه يعبّر عن صميم الواقع، فجاء الخيال في حكاياته باهت الملامح. وينبغي أن لا ننسى ما جُبِهَ به ابن بطوطة من معاصريه بعد عودته من رحلاته عندما قصّ عليهم ما شاهد وسمع «فتَنَاجَى النّاس بتكذيبه»[77] حسب ما جاء في مقدّمة ابن خلدون. ويمكن أن يكون لهذا العامل أثره في تكييف الصور الخيالية الواردة في الحكايات.

3 ـ إن الخيال في هذه الحكايات لا يقتصر فقط على الحكايات التي مضى زمن طويل على وقوع أحداثها عند إملائها على ابن جزي، بل نجده أيضا حتى في تلك الحكايات التي لم يمرّ على جمعها إلا زمنٌ قصير مثل حكاية الجرادة المتكلمة»[78]، وهي من حكايات «بلاد السودان» التي كان ابن بطوطة قد زارها في المرحلة الأخيرة من تجواله.

4 ـ إنّ تنوّع أصناف «الحكايات العجيبة» (خرافة ـ أسطورة ـ قصص حيواني ـ حكايات واقعية) من شأنه أن يمثّل عنصر تفكّك في التأليف، فيُفْقِدُ هذه الحكايات وحدة التماسك بينها. لكن هذا التفكك لا يتجلّى في هذه الناحية فحسب لأننا نجد له أمثلة أخرى في المكان وفي الأشخاص خاصّة. فقد تبيّن لنا أن المكان في «الحكايات العجيبة» أمكنة متباينة، منها ما ينتمي الى البلدان الإسلامية في الشرق مثل بغداد ودمشق

(76) انظر مدخل الى الأدب المقارن وتطبيقه على الف ليلة وليلة ص 120.

(77) ابن خلدون : المقدمة ص 130.

(78) انظر الرحلة ص 687.

والاسكندرية … ومنها ما ينتمي الى بلاد الهند مثل مدينة دهلي (دلهي) وغيرها من المدن الهندية الأخرى. وقد دارت أحداث بعض الحكايات في مدن صينيّة مثل مدينة صين كلان والخنسا. ونقل الينا ابن بطوطة حكايات من مدن «بلاد السودان» مثل مدينة إيوالاتن. وقد ذكرنا هذا الجانب أثناء دراستنا للمكان في «الحكايات العجيبة».

أمّا الأشخاص فقد كانوا ينتمون الى عوالم مختلفة، وقد بيّنّا أنّ بعضهم ينتمي الى عالم الإنسان وأن البعض الآخر له صلة بعالم العفاريت والجنّ وعالم الحيوان. وقد لا نجد صلة حتى بين الأشخاص الذين ينتمون الى زُمْرَة واحدة. فالأشخاص الذ ين ينتمون الى عالم الانسان نجدهم يضمّون رجل السياسة ورجل الدين والزاهد في الدنيا والمتكالب عليها بكل حول وقوّة. لكننا نجد في بعض الحكايات أن الشخصية تقوم بعنصر ربط بين حكايتين مثلما هو الشأن في «حكاية عجيبة» و«حكاية ضياع ابن بطوطة في بلاد الهند»[79]. فالشخصية في الحكاية الأولى هي الشخصية نفسها التي نجدها في «حكاية هذا الجوكي»[80] الواردة قبلها ضمن الحكايات الهندية. بينما تنتمي «حكاية عجيبة» الى حكايات الصين. وتشترك «حكاية ضياع ابن بطوطة في بلاد الهند» مع «حكاية الحلم»[81] - التي وقعت أحداثها في مصر - في أحد أشخاصها، وهو دَلْشَاد، فقد ذُكِرَتْ هذه الشخصية في «حكاية الحلم» على أنها ستكون المنقذ لابن بطوطة من شدة يقع فيها في بلاد الهند. وتمّ في هذه البلاد ما وقع التنبّؤ به في مصر، فكأنّ التفكك الذي يحدثه الفاصل المكاني تمحوه الحكاية بالمحافظة على بعض الشخصيات فيها، وهو ما يُقيم عُنْصُرَ تَأليفٍ بين بعض الحكايات الهندية والصينية من ناحية وبين بعض الحكايات الشرقية الإسلامية والحكايات الهندية من ناحية ثانية. لكن هذا النوع من الربط بين

(79) المصدر السابق ص 533.

(80) المصدر السابق ص 554.

(81) انظر الرحلة ص 30.

الحكايات لا نعثر عليه إلا في هذه الأمثلة التي ذكرنا، وهي أمثلة نادرة جدّا.

ومن عناصر وحدة التأليف التي ينبغي أن نشير اليها بعضُ العلامات التي يحملها الكثير من الأبطال في «الحكايات العجيبة». فهذه العلامات تقيم بين الأشخاص وشائج قُرْبَى لا يمكن إهمالها أو تناسيها، فرغم اختلاف الفضاء المكاني وتباين زمن وقوع الأحداث فإنّنا نلاحظ دون عناء هذا التقارب من حيث الأسماء لدى الشخصيات، فهي عادة أسماء عربية إسلامية حتى في الحكايات التي تدور أحداثها في بلاد الهند والصين. وتحمل هذه الشخصيات - إضافة الى التّماثل في الأسماء - الكثير من الصفات المشتركة مثل الجانب العقائدي والأخلاقي.

ويمثّل باثّ «الحكايات العجيبة» عنصرا آخر من عناصر وحدة التأليف، ذلك أن الرّاوي واحد في جميع هذه الحكايات وإن فسح المجال الى غيره من الرواة في بعض الحكايات، شأنه في ذلك شأن شهرزاد في كتاب «ألف ليلة وليلة»[82]، ذلك أن ابن بطوطة هو الذي يبدأ الحكاية وهو الذي ينهيها، وحضوره مكثّف لأن ملامحه كامنة في كل حكاية من «الحكايات العجيبة». وقد كان لهذا العامل أثر في بنية الحكاية ولغتها وأسلوبها، حيث تبيّن لنا أثناء دراستنا لهذه العناصر أن جميع الحكايات تخضع لبنية واحدة ولِلُغَةٍ ذات مستوى واحد ولأسلوب حافظ على الخصائص ذاتها في جميع «الحكايات العجيبة» تقريبا، وهو ما يدعم عناصر وحدة التأليف فيها ويجعلها تفوق عناصر التفكك التي تظل ذات نسبة ضئيلة على نقيض ما نجده في حكايات «ألف ليلة وليلة» ...

---

(82) يذكر الأستاذ طرشونة في كتابه«مدخل الى الأدب المقارن وتطبيقه على ألف ليلة وليلة» ص 120 أن «شهرزاد هي السلك الرابط بين الحكايات مهما اختلفت أنواعها وغاياتها. ولا شك أن الرواة متعددون ومتجددون عبر مراحل تطور الكتاب (...) لكنهم جميعا حافظوا على شخصية شهرزاد راوية وحيدة أي أنهم تخلوا عن دورهم لفائدتها حتى يكسبوا الكتاب وحدة تأليفية ...».

في العلاقة بين بنية الحكاية ووظيفتها

تبيّن لنا إذن من خلال دراستنا لهيكل «الحكايات العجيبة» وأسلوبها أن الحكاية فيها تظل بَسيطَةً من حيث بنيتها ذات المقاطع المحدودة التي تتابع دائما دون فوضى أو اضطراب، وتجلّت لنا أيضا أبعادها المكانية والزمانية وأقنعة شخصياتها ورواتها وقواميسها اللغوية. وقد وقفنا أثناء تصنيفنا لهذه الحكايات على ما يوجد فيها من خرافات وأساطير وحكايات واقعية، فاتضح لنا بذلك البناء الكامل الذي قامت عليه الحكاية العجيبة. فهل يمكن الوقوف عند هذا الحدّ من الدراسة بناء على أن الحكاية قد أخذت حظّها من التحليل هيكلا وأسلوبا ؟ وهل يمكن أن نعلل أنفسنا بالنتائج التي توصّل إليها الشكلانيّون، إذ هم يقتنعون بهذه المرحلة من البحث بعد الإتيان على جميع الخصائص الشكلية في النّص الأدبي الذي يعدّ عندهم عالما مستقلاّ منغلقا عل نفسه، لا يحتاج أثناء تحليله الى عناصر خارجة عنه ؟ إن الناقد عندهم مدعوّ الى التأمّل في عالم النّص وفي شبكة العلاقات القائمة بين وحداته لإبراز أدبيته، لذلك انتهى بروب Propp في دراسته للحكايات العجيبة في التراث الشعبي الروسي عند هذه المرحلة ؛ لكن وقوفه عند هذا الحد من البحث لم يكن خاليا من بعض الأسئلة التي خامرت ذهن الباحث. لقد طرح بروب على نفسه سؤالا يبدو على أهمّية كبيرة وهو «إ ذَا كانت الحكايات العجيبة كُلُّهَا ذات بنية واحدةٍ، فهل لا يعني هذا أنّها جَميعًا نَابعةٌ من أصل واحد ؟»[83]. إن هذا السؤال هو من الأهمّية بمكان، ورغم ذلك فإن بروب رفض الإجابة عنه،

(83) بنية الحكاية ص 131.

لأنه يرى أن هذا الأمر ليس من عمل الناقد البنيوي، وإنّما هو موكول الى عالم التاريخ [84].

لكن يبدو من جانبنا أن الوقوف عند هذه المرحلة من الدراسة ضرب من التقصير والعمل المبتور الذي لا بدّ من تجاوزه لا سيّما إذا أخذنا بعين الاعتبار الانتقادات التي وجّهت الى الاتجاهات النقدية الشكلانية. ولعل أهمّ المآخذ التي نُعت بها أصحاب هذا الاتجاه عزل النّص عزلا تامّا عن العوامل الخارجية التي ساهمت بنسب متفاوتة في إفرازه[85]، ذلك أن أيّ انتاج من هذا النوع لا يمكن أن يكون لولا تجمّع عناصر عدّة تقبع خارجه بعد الانتهاء من إنشائه، وهذه العناصر هي :

1 ـ المؤلّف أو الباثّ وهو المبدع المباشر للنّص.

2 ـ البيئة التي ولد فيها النّص، وهي مجموعة من العوامل التاريخية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، وهي التي تساهم في خلقه بطريقة غير مباشرة عن طريق تأثّر الباث بها.

3 ـ المتلقّي أو الجمهور المستهلك لهذا الإنتاج، ويمكن أن يكون حاضرا في ذهن الباث أثناء عملية البثّ، خاصة إذا كان النّص حكايات تُروى مباشرة أمام المتقبّل. فالنّص إذن خلق جماعيّ وإن كان مبرزه للوجود فردا واحدا، وقد أكّد الاتجاه الاجتماعي في النقد الأدبي على هذه الرؤية «فكلّ ظاهرة إنسانية هي من عمل صاحبها الفرد وتعبّر عن طريقته في التّفكير والإحساس. إلاّ أنّ هذه الطريقة لا تكون مستقلّة عن سلوك غيره من النّاس، فلا وجود لها، ولا يمكن أن نفهمها إلا في علاقة صاحبها بغيره»[86] فيظلّ النّص الأدبي بذلك تفاعلا وثيقا بين البُنى الداخلية فيه والبنى الخارجة عنه والتي أثّرت فيه، لذلك لا يمكن للناقد

(84) انظر المرجع السابق الصفحة السابقة.

(85) انظر محمود طرشونة : مقدمة مائة ليلة وليلة من ص 15 الى 17 وتوفيق الزيدي : أثر اللسانيات في النقد العربي الحديث الدار العربية للكتاب 1984 ص 142.

(86) أثر اللسانيات في النقد العربي الحديث ص 142 (نقلا عن قولدمان).

الأدبي أن يقتصر عمله على دراسة البنى الداخلية في النّص مهملا الجوانب الأخرى التي واكبت فترات خلقه لأنّه «لا شرعيّة لأيّ نظريّة جماليّة في الأدب ما لم تتّخذ من مضمون الرّسالة الأدبيّة أسّا لها، بل أهمّ قواعدها التّأسيسيّة، كما أنّه لا يمكن الإقرارُ بأيّ قيمة جمالية للأثر الأدبي ما لم نشرّح مادّته اللّغوية على أساس اتّحاد منطوق مدلولاتها بملفوظ دوالّها»[87]. ولأنّ «الانطلاق من النّصوص والأشكال و اللّغة لمعرفة الوظائف أصبح اليوم أمرا حتميّا، لكنّه لا بدّ أن يؤدّي بنا الى استكشاف صورة الراوي (الذي قد يكون المؤلّف) وصورة الجمهور (الذي قد يكون المجتمع) مع عدم إهمال الأصول التاريخية والجذور الأدبية التي ينتمي اليها الأثر»[88]. ومن هذا المنطلق بات من المؤكّد لدينا النظر فيما يمكن أن تعبّر عنه بنية «الحكايات العجيبة»، فهل يمكن أن تدلّ على البنية الاجتماعية التي خلقتها ؟ إنّ النظر في هذه المسألة يمكن أن يكشف لنا عن العلاقة القائمة بين بنية الحكايات ووظائفها ...

(87) عبد السلام المسدي : الأسلوبية والأسلوب. الدار العربية للكتاب الطبعة الثانية 1982 ص 112.

(88) محمود طرشونة : الأدب المريد الطبعة الثانية. تونس 1980 ص 116.

الفصل الرابع : الدلالات

1 ـ دلالة الحكايات العجيبة على الباث

2 ـ البعد الاجتماعي والفكري

3 ـ البعد الحضاري

«الأساطير، قصص السحر والجنّ والخرافات ومعها الملاحم، صوت عميق يأتي من بعيد، وقد استحال بقدم العهد أشبه بالهمس أو التنهّد .. صوت قديم من أصوات المعابد أو عالم النفس البشرية يحمل في طياته ألف لون.ولون من ألوان الحياة النابضة التي كان فيها الجواب يسبق السؤال أو يأتيان في وقت معها ...»

احسان سركيس : الثنائية في ألف ليلة وليلة

دار الطليعة ـ بيروت 1979

ص 155

1 ـ دلالة الحكايات العجيبة على الباث

«وقلت لنفسي : يا سندباد يا بحري، أنت لم تَتُب، وكلّ مرّة تُقاسي فيها الشدائد والتعب ولم تتب عن سفر البحر، وإنْ تَتُبْ تكذب في التوبة، فَقَاسِ كل ما تلقاه فإنّك تستحقّ جميع ما يحصل لك ...» .

الف ليلة وليلة ـ حكايات السندباد البحري
المجلد الثاني ـ الجزء الخامس ص 182
منشورات مكتبة دار البيان ومؤسسة الزين
للطباعة والنشر. لبنان
(بدون تاريخ)

إننا لن نكون من المبالغين في شيء إذا ما ذهبنا الى أن «الحكايات العجيبة» أعمق دلالة على باثّها من أي مقطع آخر من مقاطع «الرحلة» لأننا نجد فيها ما لا نجده في المعطيات الجغرافية والتاريخية التي يقدّمها ابن بطوطة حول البلدان التي زارها. وقد جاءت هذه الحكايات لتدل على الكثير من ملامح شخصية الرحّالة. ولعل أبرز جانب تُبيّنه هذه الحكايات نزعته الدينية الميّالة الى الزهد في الدنيا وإلى التصوّف، وقد وردت بعض الحكايات لتدعم هذه الناحية الروحية عنده. ففي «حكاية زاهد عَبّادان» هجس في خاطره الإقامة بقية العمر في خدمة ذلك الشيخ الذي التقى به في هذه المدينة[1]. لكن هذا الهاجس يصطدم برغبة النفس في مواصلة الحياة الدنيا. بيد أن هذه الرغبة التي كُبِحَتْ أثناء مروره بعبّادان تطفو على السطح من جديد أثناء إقامته ببلاد الهند، فإذا بالرجل يمرّ بتجربة صوفية خالصة حدّثنا عنها في حكاياته عن الشيخ عبد الله الغاري[2] الذي لاَزَمَهُ ابن بطوطة بعد أن وهب ما عنده من متاع للفقراء، فانقطع الى خدمته، وخرج عن الدنيا، وبقي على هذه الحال خمسة أشهر. وكانت حاله أثناء هذه المدّة حال المعتكف الزاهد الذي يجاهد النفس بالصوم

(1) حكاية زاهد عبادان ص 190.

(2) انظر الرحلة ص 420.

والإكثار من التعبّد، وكان يكتفي في طعامه بالقليل من الأرز دون إدام، وكان يقرأ القرآن كل يوم ويتهجّد. لقد أراد بسلوكه هذا أن تصفو نفسه الى الخالق وتترفّع عن الدنيا وبهرجها طمعا في عطاء الآخرة واقتداء بشيوخ الزوايا الذين التقى بهم. لكن سلطان الهند طلبه وأرسل اليه الخيل المسرّجة والجواري والغلمان والثياب والنفقة. ويذكر ابن بطوطة أنه لما لبس هذه الثياب أصبح يعيش غربة الذات أو حال الانشطار بين ما كان عليه من وحدة نفس وطهارة روح وما أصبح عليه من تمزّق بين نفس كانت مغرقة في عالم الصفاء والسموّ وذات تميل الى التمتّع بالفرص المتاحة في الحياة والنهل من عيونها الثرّة. وكان يعتريه أثناء اعتكافه ما كان يعتري بعض السلف من شعور بالذوبان في الذات المطلقة الى حدّ تنعدم فيه الفواصل بين ذات الكائن البشري وذات الخالق، يقول ابن بطوطة : «كانت لِي جُبَّةٌ قُطْنٍ زَرْقَاءُ مبطَّنَة لَبِسْتُهَا أيام اعتكافي، فَلَمَّا جَرَّدْتُهَا ولبِسْتُ ثِيَابَ السُّلْطَانِ أنكرتُ نَفْسِي، وَكُنْتُ متى نَظَرْتُ إِلَى تِلْكَ الجُبَّةِ أجِدُ نُورًا فِي بَاطِنِي»[3]. إن هذا النور يذكّرنا بذلك النور الذي قذف به في صدر أبي حامد الغزالي بعد عزلته واعتكافه حسب ما جاء في كتابه «المنقذ من الضلال»[4].

وممّا يؤكد قوة إيمان ابن بطوطة وعمق تقواه مواقفه من بعض القضايا الأخلاقية والدينية التي نجد أثرها في «الحكايات العجيبة». فقد أنكر على نساء إيوالاتن خلاعتهنّ المتمثّلة في مصاحبتهن لرجال غير أزواجهنّ [5]. أما في «حكاية أهل إيذج في مآتم أمرائهم»[6] فقد وجّه نصائحه الى سلطان البلاد حتى يقلع عن شرب الخمر. فهو يريد من خلال هذه الحكاية أن يصلح من أمر الحكام بنصحهم وتوجيههم الى أمور دينهم حتى تستقيم دنياهم وتحسن آخرتهم، فبدا بذلك بمثابة الرجل المسلم

(3) الرحلة ص 530.

(4) انظر الغزالي : المنقذ من الضلال. ط 8 دار الأندلس للطباعة والنشر بيروت 1973.

(5) انظر حكاية القاضي وصاحبته ص 678 والحكاية التي بعدها.

(6) انظر حكاية أهل إيذج في مآتم أمرائهم ص 196.

الغيور على الدين. وكان أثناء تولّيه القضاء بالهند وبجزر ذيبة المهل يركّز دعائم الإسلام ويوجّه الناس الى الأخلاق الفاضلة حتى أنّه كان يلزم النساء القادمات اليه لتقديم شكواهنّ أن يستترن ولا يأتينه عاريات[7]، لذلك جاءت بعض الحكايات لتؤدي وظيفة تعليمية تهدف الى الوعظ والاعتبار. وقد ألفينا الرجل كثير التردد على زوايا الصوفية والزهاد في كل مدينة وفي كل بلدة يحل بها. فنحن نلاحظه سهل الاندماج مع هذه الأنماط الاجتماعية، يزور أصحابها ويتحدث معهم ويبيت في زواياهم، ويأكل ويشرب عندهم، ويتبرّك بهم لأنه يؤمن بما لهم من بركة ونفع، ذلك أن الإيمان عنده عاطفة وشعور لا يكدّرهما شكّ العقل ولا حيرة المرتاب في أمر دينه، فكان إيمانه بذلك شبيها بإيمان العجائز، مأخوذا على القبول والخضوع والاستسلام لنواميس الشريعة، لا سبيل الى ادخال العقل فيه، لذلك لم نلفه يشكّ فيما وجد عليه شيوخ الزوايا أو فيما حُدّث عنه في شأنهم، فجاءت حكايات كراماتهم زاخرة بالخرافات والأساطير لتدل على سذاجة في التفكير وعدم إعمال الروية. وقد لاحظ الباحث الروسي كرتشكوفسكي هذا الأمر عندما قال: « ... وقدِ احْتَلّت المَكَانَةَ الأولَى بالنّسبة لَهُ المَسَائِلُ المتعلّقةُ بالعِبَادَةِ والأوْلِيَاءِ والدّرَاوِيشِ، فَاعْتَقَدَ فِي صَحّةِ الكَرَامَاتِ التِي حُكِيَتْ لهُ والّتِي حَدَثَتْ لَهُ هُوَ نَفْسُهُ»[8]، فكان بذلك «أكثر قربا الى المعتقدات الشّعبيّة منه الى العقيدة الرسمية أعني المعتقدات السّائدة في المغرب»[9].

ويبدو من اللازم علينا أن نذكّر في هذا الصدد بنوع التكوين الذي تلقّاه ابن بطوطة قبل بداية رحلته، وقد اتضحت غلبة الجانب الديني عليه، وينبغي أن نذكر أيضا أن الغرض من الرحلة لم يكن من أجل تجارة تعود عليه بالمال الوافر مثلما كان يفعل الكثير من أبناء التجّار في «ألف ليلة وليلة» ولا من أجل السياحة في بقاع الأرض مثلما فعل السندباد البحري

(7) انظر حكاية جزر ذيبة المهل ص 577.

(8) تاريخ الأدب الجغرافي العربي ص 428.

(9) المرجع السابق الصفحة السابقة.

ولا من أجل امـرأة حـسناء كـمـا فـعـل قـمـر الزمـان[10] في حكايات شهرزاد، وإنّما كان رحيله من أجل الحجّ الى «بيت الله الحرام وزيارة قبر الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام (...) لباعث على النفس شديد العزائم وشوق الى تلك المعاهد الشريفة كَامِنٍ في الحيازم»[11]. لذلك توقف كثيرا ليصف الأماكن المقدسة في مكة وفي المدينة وفي غيرهما من الأماكن ذات المعالم الدينية.

هكذا تأتي حكايات الكرامات بأشخاصها ورواتها، وبعض الحكايات ذات الغرض الوعظي والقاموس اللغوي المستعمل فيها لتؤكد حرارة الإيمان عند ابن بطوطة. لكن هل يمكن أن نقول إن شخصية الرحالة أحادية الجانب ؟

إن الجانب السابق في شخصية ابن بطوطة ولئن كان طاغيا على «الحكايات العجيبة» فإنّه لا يستطيع أن يحجب عنّا جانبا آخر من هذه الشخصية، ولا يمكنه بأيّ حال من الأحوال أن يكون الدليل الوحيد عليها، لأننا نعثر على حكايات كثيرة أخرى تبرز الرّحالة على أنّه الرجل المقبل على الدنيا المتكالب على متاعها. ففي «حكاية هذا الجوكي» يرغب ابن بطوطة في الحصول على عباءة مصنوعة من صوف الجمال يجدها عند الشيخ المتعبد، وهو ـ الى جانب ذلك ـ لا يرفض مقدارا من المال يهبه له الجوكي[12]. أمّا في «حكاية الجُبّة» فإنّه يرغب في جبّة أعجبته، فيهديها اليه صاحبها. وهكذا نلاحظ أن ابن بطوطة ما إن تقع عينه على شيء جميل حتى يرغب في امتلاكه، وقد يعبّر عن ذلك صراحة مثلما نجد ذلك في «حكاية الفرجية» التي يقول فيها : «رَأَيْتُ عَلَيْه (يعني الشيخ جلال الدين التبريزي) فَرْجِيَّةَ مرعز فَأَعْجَبَتْنِي، وقُلْتُ فِي نَفْسِي : لَيْتَ

(10) انظر حكاية السندباد البحري. الف ليلة وليلة الجزء الخامس ص 127 وحكاية قمر الزمان الجزء الثالث ص 89.

(11) الرحلة ص 14.

(12) انظر حكاية هذا الجوكي ص 554.

الشَّيْخَ أَعْطَانِيهَا ...»[13]. ومّا يلفت الانتباه في هذا الشّأن إطناب الرجل في الحديث عن كرم بعض الملوك في بلاد الهند وعن بخل البعض الآخر، وقد كان راضيا عن الصنف الأول فنوّه بعطائه، ساخطا على الثاني ذاكرا مساوئه. وكأننا نستنتج من خلال هذه ««الحكايات العجيبة» بعض المعطيات المتعلقة بشخصيته إذ بدا طامعا في العطاء راغبا في ذلك، شأنه شأن الرواة والقصاصين الذين كانوا يجلسون في الساحات العمومية ليقصّوا على الناس حكاياتهم للكسب منها والارتزاق بهذه الحرفة. فهل يمكن أن نقول إن الرجل كان يهدف الى الغاية نفسها من خلال حكاياته عن الكرم والبخل بعد أن استقرّ به الأمر في مدينة فاس ؟ إن الدكتور شاكر خصباك لا ينفي هذا الأمر بل يؤكّده عندما يقول : «لاَ بُدَّ أَنْ نَعْتَرِفَ بِأَنَّ ابن بطوطة لَمْ يَكُنْ شَخْصًا سَاذجًا يَرْوِي لِلنَّاسِ مَا شَاهَدَهُ مِنْ عَجَائِبَ وَغَرَائِبَ حسبَ ما تَوَارَدَ عَلَى ذِهْنِهِ ولا هَدَفَ لَهُ سِوَى تَسْلِيَةِ سَامِعِيهِ وَإِبْهَارِهِمْ بِمُشَاهَدَاتِهِ وَنَيْلِ إِعْجَابِهِمْ وَتَقْدِيرِهِمْ فحسب. بل كان مغامرا يهدف الى الكسب والحظوة»[14]. ومّا لا يخفى على القارئ أن هذه «الحكايات العجيبة»[15] كان ابن بطوطة قد رواها بعد عودته من بلاد الهند. ونجد في «الرحلة» أن الرجل كان ـ أثناء تنقله في بلاد الأندلس ـ يمتع الناس بهذه الحكايات، وقد ذكر ابن جُزي هذه الناحية مؤكدا جانب المتعة والتسلية في هذا الأثر[16]. ومما يدعم هذا الرأي أن ابن بطوطة عاد بعد رحلته الأولى دون أن يكون قد جمع ثروة تذكر، أو لعله جمع مالاً كثيرا لكن أخطار الطريق سلبته ذلك. ونلاحظ من جهة أخرى أنه كان ـ أثناء رحلتيه الثانية والثالثة ـ يعيش على ما يقدّمه اليه أهل تلك البلدان. فهو إذن كان في حاجة أكيدة الى دعم ماليّ أثناء تنقّلاته في بلاد الأندلس وبلاد «السودان» وحتى بعد انتهاء رحلاته كلّها. فالإطناب في

(13) حكاية الفرجية ص 613.

(14) ابن بطوطة ورحلته ص 41.

(15) نعني بها الحكايات التي تتحدث عن الكرم والبخل.

(16) انظر الرحلة ص 671.

الحديث عن البخل والكرم يمكن أن يكون قد وُظّف لهذا الغرض. وجاءت بعض مقاطع «الرحلة» لتؤكّد بصراحة هذا الجانب. فنحن نلفي ابن بطوطة يلوم سلطان مالي - أثناء رحلته في بلاد «السودان» - على عدم إكرامه له، فيقول : «قُمْتُ بَيْنَ يَدَيْه، وقلتُ له : إنّي سافرت بلادَ الدّنيا، ولَقِيتُ ملوكَهَا، ولي ببلادك أربعة أشهر، ولم تضفني، ولا أعطيتني شيئا، فماذا أقول عنك عند السلاطين ؟»[17] وقد استهان بضيافة هذا السلطان عندما بعث اليه بهديّة ظنّ في بادئ الأمر أنها «الخِلَعُ والأموال، فإذا هي ثلاثةُ أقْراصٍ من الخُبْزِ وقطعة لحم بقريّ مقلوّ بالغرتيّ، وقرعة فيها لبنٌ رائبٌ»[18]. وقد نوّه في رحلته الى بلاد الأندلس بالدنانير التي بعثت بها اليه والدة السلطان أبي حجاج يوسف بن السلطان أبي الوليد[19]. وتقع في بعض مقاطع «الرحلة» على أشياء لا تدع مجالا للشك في طمع ابن بطوطة مثل تعبيره عن ندمه لأنه رفض قبول هديّة من أحد سلاطين الهند، ثم مات هذا الحاكم دون أن ينتفع الرحّالة بشيء منه، يقول ابن بطوطة : «وأراد أن يعطيني قيمة الهدية فأبيتُ، ثمّ ندمتُ لأنّه مات فلم آخذ شيئا»[20]. وهكذا دلّ الأشخاص المتعددون الذين التقى بهم الرحالة على جوانب متباينة في شخصيته.

إن كل العلامات الواردة في هذه الحكايات تؤكد رغبة ابن بطوطة في العطاء والهدايا. لكن هذه الناحية تبدو أمرا منطقيا لولا مبالغة ابن بطوطة في ذلك أحيانا باعتباره رحّالة فقيرا تقوم حياته ومواصلة رحيله على ما يقدّم اليه من هبات. ومن هنا يمكن أن نعلل عدم إقبال الرجل على الطبقات الاجتماعية الفقيرة. فنحن نلاحظ أنّه عادة ما يحطّ رحاله عند ذوي الجاه والسلطان أو عند شيوخ الزوايا، يتزوّد من أولئك بما يعينه

(17) الرحلة ص 583.

(18) المصدر السابق ص 682.

(19) انظر الرحلة ص 671.

(20) المصدر السابق ص 606.

على أمور دنياه ومن هؤلاء بما ينير له السبل لبلوغ سعادة الآخرة. إنها الثنائية في شخصية الرجل : الرغبة في الزهد والورع من ناحية، والإقبال على ملذات الدنيا من ناحية أخرى، تناديه الآخرة وتستهويه الدنيا. وقد جاءت بعض «الحكايات العجيبة» لتعبّر عن هذا التذبذب القائم في نفس الرحّالة. ويمكن أن نجد هذا التمزّق أو التجاذب في الحكاية الواحدة مثلما هو الشأن فيما حكاه عن الشيخ عبد الله الغاري[21]. إنها حال الرحّالة الذي لا يحطّ عصا الرحيل إلاّ ليشدّها من جديد، ليعود بعد ذلك ويحدّث الناس عن مغامراته وأسفاره حتّى لا يشك أحد في أنه رحّالة العصر وعاشق الأسفار.

إن رغبة ابن بطوطة في إبراز نفسه على أنه رحّالة العصر وعاشق الأسفار تتجلى لنا واضحة من خلال جميع «الحكايات العجيبة» في «الرحلة»، بل إنها تطالعنا منذ قراءتنا للحكاية العجيبة الثانية في هذا الأثر الضخم[22]. وقد عمل صاحب «الرحلة» على إبراز هذا الجانب فيه بالاعتماد على وسائل عديدة مثل حديثه عن الأماكن التي زارها. وقد تبيّن لنا أثناء دراستنا لهذا العنصر أن الأمكنة متعدّدة ومتنوّعة، وهي ـ بالإضافة الى ذلك ـ شملت مواضع نائية. وقد قطع الرحّالة مسافات لم يقطعها غيره من الرحّالين العرب القدامى، لذلك لقّبه بعض الدارسين بـ «شيخ الرحّالين»[23]. ويدل الزمن الذي استغرقته الرحلة واحتواه عدد كثير من «الحكايات العجيبة» على رغبة ابن بطوطة في إبراز هذا الجانب من شخصيته، حيث يعسر أن نجد من قضى مثل هذه المدّة في السياحة.

لكن أهمّ وسيلة استخدمها ابن بطوطة لأداء هذا الغرض ـ ونعتقد أن الرحالة كان واعيا بذلك ـ عرضُه لشهادات من التقى بهم من أشخاص

---

(21) انظر الرحلة ص 420.

(22) انظر حكاية السفر الى الهند والصين ص 24.

(23) انظر نقولا زيـــادة الجغرافية والرحلات عند العرب. دار الكتاب اللبناني بيروت 1962 ص 187.

«الحكايات العجيبة» في أماكن متفرّقة من بلاد مصر والهند. وقد أكدت هذه الشهادات على أن ابن بطوطة يمثل بحق رحّالة العصر. فقد عبّرت «حكاية السفر الى الهند والصين» عن أن السياحة والجولان في البلدان يمثّلان هواية ابن بطوطة عندما خاطبه برهان الدين الأعرج بقوله : «أَرَاكَ تُحِبُّ السِّيَاحَةَ وَالجَوَلاَنَ في البِلاَدِ، فقلتُ : نعم، إني أُحِبُّ ذَلِكَ (...) فَقَالَ : لا بُدَّ لَكَ إنْ شَاءَ اللَّهُ من زيارة أخي فريد الدين بالهند، وأخي ركن الدين زكرياء بالسند، وأخي برهان الدين بالصين»[24]. فالسفر إذن رغبة في نفس ابن بطوطة نلاحظها منذ «الحكايات العجيبة» الأولى في «الرحلة». وقد تحوّلت هذه الرغبة الى هاجس يقضّ مضجع الرجل، فإذا بها تتراءى له أثناء نومه عن طريق الأحلام في «حكاية الحلم». ويذهب الرحّالة الى شيخ من شيوخ الزوايا ليفك له رموز حلمه، فيخبره الشيخ بأنه سيحج ويزور النبي، ويضرب في بقاع عديدة من بلدان العالم[25]. فالحلم يمكن أن يكون قد استخدم في هذه الحكاية لإثبات الفكرة التي يريد ابن بطوطة تبليغها.

ويبرز الرحّالة منزلته هذه في «حكاية سائح المغرب» التي دارت أحداثها في بلاد الصين بذكره لكيفية استقبال الشيخ جلال الدين التبريزي له، وقد دلّ هذا الاستقبال على الحفاوة العظيمة، حيث أرسل اليه هذا الشيخ أربعة من أصحابه لانتظار قدومه «على مسيرة يومين من موضع سكناه»[26]. وقد أمر الشيخ أصحابه باستقبال ابن بطوطة باعتباره «سائح المغرب»[27]. إن هذه الحكاية تدل دلالة واضحة على رأي الرحّالة في نفسه، فهو لَمْ يستقبل على أنه فقيه أو قاض أو رجل عربيّ مسلم أو شيخ من شيوخ الزوايا، وإنما استقبل على أنّه سائح المغرب. وفي ذلك إشارة الى رغبة ابن بطوطة في إبراز نفسه على هذه الصورة دون

---

(24) حكاية السفر الى الهند والصين ص 24.

(25) انظر حكاية الحلم ص 30.

(26) حكاية سائح المغرب ص 613.

(27) المصدر السابق، الصفحة السابقة.

سواها، وكأننا به لا يكتفي بأن يُنعت بهذه الصفة فقط لأنه يرى أنه أعظم من ذلك، فإذا بالشيخ جلال الدين ينعته بـ «مسافر العرب»، فيخرج بذلك من إطار السياحة الضيق ليكون رحّالة العرب جميعا. لكن الرجل تهزه نخوة الشعور بالتفوّق في هذا الميدان، فلا يكتفي إلاّ بأن يكون رحّالة العالم القديم عربا وعجما، فيطلق عليه الشيخ وأصحابه لقب «مسافر العرب والعجم»[28]، فيشفون بذلك رغبة كامنة في نفسه.

ومما تجدر الإشارة اليه في هذه النقطة أن ابن بطوطة يجعل هذه الصفات ترد على ألسنة غيره من شخصيات الحكايات. فالغير هو الذي ينعته بهذه الصفات، وليس أبو عبد الله هو الذي يطلقها على نفسه. فهو يعتمد شهادات الأشخاص فيه حتى يقنعنا بسداد ما يقول. وإذا نظرنا الى الأنماط الاجتماعية التي استند اليها في هذه الشهادات تبينت لنا رغبتُهُ في إثبات ما يريد أن يلحقه بنفسه من نعوت. ونلاحظ أن هذه الشهادات قد نطق بها شيوخ الزوايا في جميع الحكايات التي تتحدث عن هذا الأمر. وقد لجأ ابن بطوطة الى هذا الصنف من الأشخاص ليقنع السامع - وبعد ذلك القارئ - بما يريد تبليغه، لأن من شأن هذا الإسناد أن يُبعد إمكانية الشك أو الطعن في المتن.

وقد يكسب ابن بطوطة هذا الجانب فيه ضربا من الهالة عندما ينسب مصدر سفره الى عامل الأحلام أو الى تنبّؤات الصوفية، فيصبح الجولان بذلك ضربا من القدر المحتّم الذي لا بدّ لابن بطوطة من الخضوع له وتنفيذه. وهو بذلك يريد تضخيم شخصيته وإظهارها في مرتبة أسمى مما هي عليه. ويؤكد هذا الجانب فيه المغامرات التي رواها عن نفسه في حكاية ضياعه في بلاد الهند حيث ركّزت هذه الحكاية على عنصر المغامرة من خلال ذكر مجموعة من الأخطار التي أحدقت بالبطل (ابن بطوطة) الذي كان يتنقّل في مكان مجهول، فكان تائها لا يعرف أي وجهة يوليها وجهه. وأثناء هذا الضياع خرج عليه أربعون فارسا، إلا أنه

(28) المصدر السابق الصفحة السابقة.

تحيّل عليهم حتّى لا يقتلوه حيث عمد الى الإلقاء بنفسه على الأرض، وهو ولئن نجا من الموت عن طريق الوليّ الصالح الذي حمله على عنقه، فقد تعرّض الى السلب والنهب لأنه جُرد من ثيابه، ولم يترك له اللصوص سوى جبّة وقميص وسروال[29]. إنه حبّ المغامرة والتوق الى الأسفار، وكأننا بالرجل يريد أن يتشبّه بالسندباد البحري في التراث الشعبي، ولِمَ لا يكون ابن بطوطة سندبادا وقد التقى مع بطل حكايات «ألف ليلة وليلة» في وجوهِ شَبَهٍ كثيرة ؟ فكلاهما أوغل في أماكن بعيدة، وعرّض نفسه الى الأخطار والمشاقّ، ورغم ذلك لم يتب عن السفر. ولعل ما يشد الشخصيتين الى بعضهما أن السفر عندهما لم يكن من أجل غاية مادية إذ سافر السندباد البحري من أجل اشتياق النفس الى ركوب البحر والفرجة على البلدان ومعاشرة التجّار[30]، وسافر صاحب «الحكايات العجيبة» من أجل الحجّ، ثم أصبح السفر بعد أداء هذه الفريضة غاية في حدّ ذاته ليتفرّج الرحّالة على البلدان ويعاشر أهلها. ثم عاد كلاهما بعد أن طوّف في أنحاء العالم برّه وبحره (وجوّه بالنسبة الى السندباد)، وجلس ليحدّث الناس عما شاهد وسمع، فاتخذ السندباد منزلهُ ليحدّث الوافدين عليه عن سفراته السبع، بينما قعد ابن بطوطة في مسجد مدينة فاس ليقصّ على مسامع قومه أخبار رحلاته الثلاث. وكانت السفرات السبع والرحلات الثلاث غنية بالعجائب والغرائب ...

لكن «الحكايات العجيبة» تظل أغنى من أن تقتصر على إبراز هذه النواحي في شخصية باتّها، ذلك أنها بالإضافة الى ما ذكرنا من صفات تتعلق بابن بطوطة يمكن أن تبيّن لنا جانبا آخر من جوانب شخصية هذا الرّاوي. فابن بطوطة عندما كان يقصّ على معاصريه هذه الحكايات كان

---

(29) انظر حكاية ضياع ابن بطوطة في بلاد الهند ص 533.

(30) يقول السندباد البحري : «فاشتاقت نفسي الى الفرجة في البلاد والى ركوب البحر وعشرة التجار وسماع الأخبار (...) ولست محتاجا الى المال، وعندي منه شيء كثير، والذي عندي لا أقدر أن أفنيه ولا أضيع نصفه في باقي عمري». الف ليلة وليلة الجزء الخامس ص ص 176، 180.

يروم من خلالها أن يلقّنهم المعارف التي حصلت لديه أثناء رحلاته، فيطلعهم بذلك على ما كانوا يجهلونه. وقد جاءت هذه الحكايات مشتملة على معلومات شتى في مختلف المجالات لتعبّر عما قرّ في ذاكرة الرحّالة لتبرزه في مظهر الرجل العارف بما يجهله غيره. ويمكن أن نستنتج هذا الجانب من خلال الرّاوي الذي يقصّ لنا هذه الحكايات، فابن بطوطة يبقى الراوي الوحيد لجميع «الحكايات العجيبة» رغم أنه استقى بعض أخباره من رواة آخرين. ودوره هذا يجعل منه شخصا متفوّقا على شخصيات الحكايات التي يتحدث عنها من ناحية وعلى المتقبّل الذي يستمع اليه أو يقرأ حكاياته من ناحية ثانية، وتميّزه هذا ناتج أساسا عن معرفته بما لا يعرفه غيره باعتبار الراوي «شبيهًا بالإلَه (أو الآلهة) الّذي يعْلمُ كلّ شَيْءٍ والموجود في كلّ مكان»[31]. ويمكن أن نفهم ذلك من خلال علاقة الباث بالمتقبّل. فالباثّ هو الذي يُلقي عادة رسالة ما، يتلقّاها المتقبّل، وإذا كان دور المتلقّي يتمثّل - في هذه الحكايات - في حسن الإنصات فإن وظيفة الباثّ تتجاوز هذا الحدّ ببذله مجهودا أكثر، لأنه «يقوم بعملية التّركيب، أي صياغة المفاهيم والمتصوّرات المجرّدة في نسق كلامي محسوس»[32] حسب ما تقول بذلك اللسانيات الحديثة، فكأننا بالباث جلس في مكان مرتفع ليلقي رسالته على المتقبّل الذي يقبع في مكان أقل ارتفاعا من موضع الباث. لكن ينبغي أن نلاحظ أن باث «الحكايات العجيبة» لم يكن مفكّرا أو أديبا موهوبا ليعتني بكيفية نقل الرسالة بقدر ما كان يرغب في إيصالها الى المتقبّل، فجاءت هذه الحكايات حافلة بالخرافات والأساطير، وقلّ فيها جانب الإبداع، فغابت فنّيات قصصية كثيرة مثل الموازاة والتقديم والتأخير والتضمين ... لأن همّ الباث كان موجّها خاصة نحو إطلاع المتلقّي على حياة مجتمعات نائية ...

---

(31) Wolfgang kayser : Poétique du Récit p.80. انظر كذلك محمود طرشونة مقدمة مائة ليلة وليلة ص 42.

(32) عبد السلام المسدّي : الأسلوبية والأسلوب ص 62.

2 ـ البعد الاجتماعي والفكري :

أ ـ المجتمعات العربية الاسلامية والحنين الى حياة السلف الصالح.

التركيبة الاجتماعية في الحكايات العجيبة :

ليس من السهل أن نتبيّن البنية الاجتماعية التي تكوّن نسيج المجتمعات المختلفة التي نشأت فيها «الحكايات العجيبة» إذ غالبا ما ترد هذه التركيبة عامّة وغير جلية، وهو ما يقتضي من الدارس التأنّي والتأمل في هذه الحكايات حتى يتمكن من استنباط الطبقات أو الفئات الاجتماعية التي تتعايش في المجتمعات التي عاشر ابن بطوطة أهلها. وقد يُعزى هذا العامل الى العلاقة القائمة بين «الرحلة» و«الحكايات العجيبة» فيها، ذلك أن الرحّالة عادة ما يعرض بعض المعطيات الاجتماعية خارج إطار الحكايات، فيتحدث عن الطبقات الاجتماعية وعن العلاقة بينها وعن نمط عيشها وطموح أفرادها، وتأتي الحكاية بعد ذلك لتلفت انتباه المتقبّل الى ظاهرة شدّت الرحّالة إليها لندرتها أو لخروجها عن المألوف. لكن عرضه لهذه الظواهر لا يخلو من الحديث عن أشخاص ينتمون الى فئات اجتماعية متباينة، ويمثلون نماذج من البيئة التي يعيشون فيها، شأنهم في ذلك شأن الأنماط الاجتماعية الأخرى التي ذكرها ابن بطوطة ضمن المعطيات الجغرافية والتاريخية في «الرحلة». لكن هل يمكن أن تقوم مثل هذه العوامل عائقا دون استنباط التركيبة الاجتماعية التي تولّدت عنها بنية «الحكايات العجيبة» التي كنّا قد بيّنا خصائصها أثناء دراستنا لهيكلها ؟

إن الطبقات الاجتماعيّة التي ترسمها الحكايات ليست عديدة ولا متنوّعة، ولعلنا لن نكون بعيدين عن الصواب إذا ماحصرناها في طبقتين أساسيتين متقابلتين هما طبقة الخاصة وطبقة العامة. وهاتان الطبقتان لا تتفرّعان الى فئات اجتماعية كثيرة، فلا نجد في الأولى سوى السلطة السياسية من وزراء وأمراء وسلاطين أو ملوك وبطانة. أمّا الطبقة الأخرى

فتضمّ عامة الناس، وقد طغى على نسيجها الاجتماعي ذكر شيوخ الزوايا والصوفية ومريديهم. وقد نلفي في بعض الحكايات ذكرا لبعض الحرفيين والتجار الصغار الذين يتعاطون نشاطا تجاريا في محلاّت البيع دون أن تعرف حياتهم سفرا أو مغامرات تغرق بعضهم في الثراء الفاحش أو تأتي على كل ما يملكه البعض الآخر من أموال بسبب اللصوص وقطاع الطرق أو العواصف والرياح إذا كانت الرحلة بحرية، مثلما يتجلّى ذلك في مجتمعات حكايات «ألف ليلة وليلة» التي عبّرت عن ازدهار تجاريّ كبير عرف فيه التجار أماكن قصيّة، وخاضوا فيه أعماق البحار فوطئوا جواهرها ولآلئها، وغنموا من ذلك غنما كثيرا [33]، ثم عادوا بعد ذلك ليحدّثوا الناس وخاصة الملوك والسلاطين عن بطولاتهم برّا وبحرا.

الطبقة الخاصة :

تعيش هذه الطبقة الاجتماعية حياة التّرف والرفاهية سواء كان ذلك في البلاد العربية الاسلامية أو في بلاد الهند، وإن بلغ الثراء لدى ملوك الهند حدّ البذخ و التبذير. ويتجلّى هذا النمط من العيش لدى سلاطين الشعوب الاسلاميّة وملوكها من خلال عاداتهم وممتلكاتهم وهداياهم الى الناس الوافدين عليهم. ففي «حكاية أهل إيذج في مآتم أمرائهم» يبعث السلطان الى كلّ فرد شاركه أحزانه عند موت ابنه كسوة كاملة، وقد كان الوافدون عليه في هذه المناسبة جمعا غفيرا. ويكون موكب الجنازة في هذه الحكاية ذاتها علامة من علامات هذا النمط المعيشي لدى هذه الطبقة. فقد «جِيء بالجَنَازَة، وهي بَيْنَ أشْجَارِ الأترجّ واللّيمون والنارنج، وقد ملأوا أغصانها بثمارها، والأشجار بأيدي الرجال، فكأنّ الجنازة تمشي في بستان والمشاعل في رماح طوال بين يديها، والشمع كذلك» [34]. ويتزوّج أدهم - وهو أحد الزهاد الفقراء - إحدى بنات السلاطين «فلمّا

(33) انظر مثلا حكايات السندباد البحري وحكاية عبد الله البري وعبد الله البحري في ألف ليلة وليلة.

(34) حكاية أهل إيذج في مآتم امرائهم ص 197.

دَخَلَ عليها وجدها متزيّنة، والبيت مَزَيّنٌ بالفُرُشِ وَسِوَاهَا»[35] فنفرت نفسه من هذه المفاتن الدنياوية.

وقد ساعد على بروز مثل هذه المظاهر الاجتماعية تصرّف رجال السلطة السياسية تصرفًا مطلقا في ملكية الأرض يستغلونها لصالحهم أو يقتطعونها لمن يشاؤون. ففي «حكاية أبي يعقوب يوسف» نلفي الملك نور الدين يملك بستانا خارج مدينة دمشق، وقد جعل عليه حارسا ووكيلا يقومان بشؤونه، مما يدلّنا على أن الطبقة الحاكمة كانت تملك إحدى وسائل الإنتاج المتوفّرة آنذاك، المتمثلة في الأرض التي سخّرت لغراسة الأشجار، مثل الرمّان في هذه الحكاية والتفاح في «حكاية أدهم الزاهد». وتتجاوز سلطة الحكام ملكية الأرض واستغلالها لفائدتهم الى اقتطاعها ورسمها الى أشخاص رضوا عنهم أو خافوا من سلطتهم مثلما نجد ذلك في «حكاية القاضي والكلاب» التي سلّم فيها أحد السلاطين القاضي مجد الدين مائة قرية[36] ذات موقع جغرافي خصب. ولا غرو في ذلك إذ أنّ المجتمع كان يعيش آنذاك عهد امتلاك الأراضي من قبل السلطة الحاكمة وعصر الإقطاع، وهما عنصران لا يساعدان على انتعاش الحياة الفلاحية والتجارية[37]. وقد آخذ ابن بطوطة بعض السلاطين على لهوهم ومجونهم، ونصحهم بالإقلاع عن ذلك حتى تستقيم شؤون حكمهم[38].

لكنّك متى أقبلت على قراءة هذه الحكايات فإنّك لن تجد فيها تلك الصورة الزاهية التي رسمها الأدباء ورواة الحكايات الشعبية حول بعض خلفاء بني العباس خاصة. فقد حظي الخليفة هارون الرشيد في الأدب الرسميّ والشعبي بمكانة مرموقة، فَأُبْرِزَ على أنّه العصر الذهبي الذي

(35) حكاية أدهم الزاهد ص 79.

(36) حكاية القاضي والكلاب ص 206.

(37) ذكر ابن خلدون الأثر السّيء الذي ينتج عن تعاطي السلطان التجارة والفلاحة. انظر المقدمة ص 201.

(38) انظر حكاية أهل إيذج في مآتم أمرائهم ص 198.

عرف فيه الناس حياة النعيم والرخاء، وبدا هارون الرشيد خليفة قريبا جدّا من الطبقة العامّة ومن طبقة التجار، يجالسهم وينادمهم ويتنكّر في زيّهم متى تفقّد الرعية، فبدا بذلك في صورة الراعي المحسن الى الناس السّاهر على جلب السعادة والنعيم اليهم، ينصف المظلومين ويجزل العطاء الى المحرومين. وقد ارتبط ذكره بالفترة الذهبيّة التي عاشتها الخلافة الاسلامية. وقد أظهره رواة الحكاية الشعبية خاصة في مظهر القوّة والهيبة والرجل ذي النفوذ الكبير على معاصريه من الملوك. وقد علل احسان سركيس في كتابه «الثنائية في ألف ليلة وليلة» هذه الصورة الزاهية لهذا الخليفة بالوجدان الشعبي الذي «كان بحاجة الى ذلك بعد دمار بغداد واحتلالها من قبل المغول وشعور الناس بأنّه لم يعد لهم خليفة بعد أن عاش المجتمع العربيّ الإسلاميّ قرونا في ظلّ حكومة مركزية تبسط سلطانها بشكل أو بآخر على امبراطورية واسعة متعددة الأقوام، حتى أصبح هذا الشكل من الدولة راسخا في النفوس مستقرّا في الوجدان»[39].

إنك لم تجد في حكاياتنا شبها لهذه الصورة لأن صورة الخلفاء والسلاطين والملوك قد وردت باهتة وعلى جانب كبير من الضعف، وكأن صورة هارون الرشيد وغيره من الخلفاء الأقوياء قد نأت عن ذهن الرواة والوجدان الشّعبيّ، فلم يعد هذا الوجدان قادرا على تمثّلها، وكأنّ جمهور هذه الحكايات صار يعيش حال اليأس من أيّ إصلاح بعد أن صار أمر المسلمين الى مثل ذلك الوضع المتردّي الى أبعد الحدود. ولن نجد كذلك تلك الصورة المرحة التي تشعّ متعة وأنسا من خلال عقد مجالس اللهو والغناء والمناظرات الأدبية والفكرية في دور الخاصّة ودور بعض العامّة الأثرياء مثلما يلوح لنا ذلك من خلال بعض المدوّنات الأدبية ككتاب «الأغاني» لأبي الفرج الأصبهاني وكتاب «الامتاع والمؤانسة» لأبي حيّان التوحيدي، والتراث الشعبي مثل «ألف ليلة وليلة» و«مائة ليلة وليلة». فهذه المؤلفات تعجّ بسهرات الأنس ومجالس الطرب، فتُحدّثُ عن عصر الرخاء

(39) احسان سركيس ؛ الثنائية في الف ليلة وليلة. دار الطليعة بيروت 1979 ص 91.

والخصب وقوّة الخلافة الاسلامية. أما «الحكايات العجيبة» فتغلب عليها مسحة من الشقاء واليأس حتى أننا لا نكاد نعثر على حكاية تصف مجلسا غنائيا أو مناظرة فكرية، فكأن الحياة قد توقّفت في جميع الميادين، وكأن هذا المجتمع أصبح غير قادر على إنتاج أي شيء.

وعرفت الطبقة الحاكمة في بلاد الهند أيضا ضروبا من حياة الترف والثراء. وقد أطنب ابن بطوطة في وصف مظاهر الغنى عند السلاطين والملوك من خلال إكرامهم للوافدين عليهم. فهذا الأمير عبد الله الخراساني يُدْخِلُهُ ملك الهند خزانة الذهب ليأخذ منها ما يقدر على حمله من هذا المعدن[40]، وهذا شرف الملك الخراساني يأمره هذا الملك نفسه بالجلوس في كفّة ميزان، ويضع الذهب في الكفة الأخرى، حتى إذا رجحه أخذ وزنه ذهبا [41]. وقد كان مثل هذا الكرم لافتًا للانتباه ومثيرا للعجب لدى القرّاء قديما وحديثا. وقد توقّف الباحث محمود الشرقاوي أثناء تحليله لرحلة ابن بطوطة أمام هذا الأمر فقال : «قد كنت أقرأ أحاديث ابن بطوطة عن ملوك الهند والصين، وهذه المشاهدات التي سجّلها عن الحياة فيهما - وفي الهند خاصة - فأتعجّب وأنبهرُ من أنباء الهدايا والهبات والرّواتب والإقطاعات التي كان يهبها السلاطين والأمراء لأتباعهم ورجالهم وضيوفهم»[42]. ويزداد عجب هذا الباحث عندما يتخيّل «هذه الأكوام من الذهب والفضة والجواهر التي كانت تُحمل وتُقدّم على «الصواني» كأنها الحلوى أو الطعام في مجالس هؤلاء السلاطين والأمراء»[43].

ومثلما أطنب ابن بطوطة في الحديث عن سخاء ملوك الهند وكرمهم أطنب كذلك في ذكر بعض الصفات الفاضلة فيهم، فتعرض خاصة الى

(40) حكاية ملك الهند وكرمه ص 211.

(41) حكاية الميزان ص 211.

(42) محمود الشرقاوي : رحلة مع ابن بطوطة من طنجة الى الصين والأندلس وافريقيا. القاهرة 1968 ص 211.

(43) المرجع السابق الصفحة السابقة.

عـدلهم وتواضـعـهم. فـقـد حكى عن أحـدهم أنّه أراد أن يرضي ابن أحـد الخلفـاء العـبّاسيين الوافدين على بلاطه بالاعـتـذار عن أمـر صـدر منه، ولم يكفـه ذلك، فطلـب من ابن الخليـفـة هذا أن يضع قـدمـه على عـنق السلطان، فـأبى ابن الخليـفة أن يـفعل مـثل هذا الصنيع.. لكن هذا الحاكم أكد ضـرورة القـيـام بمثل هذا الفـعل قـائلا : «واللّهِ مَـا أعْلَمُ أنّكَ رَاضٍ عَنّي حَتّـى تضع قـدمك على عُنُقي»[44]. وقـد استجـاب ابن الخليـفـة لهـذا الطلب بعـد الحـاح كثيـر مـشفـوع بقسـم ثان «وحقّ رأسي لا بدّ لك من ذلك»[45]. وقـد رأى الرحّالة في هذا التصرّف «حكاية غريبة لم يسمع بمثلها عن ملك»[46].

وممّا تجدر الإشـارة اليه أثناء دراستنا للطبقـة الحاكمـة في بلاد الهند أن هذه الطبـقـة كـانت تولي شؤون الـرعـيـة اهتـمـامـا كبيـرا، ويتـجلّى لنا هذا الاعتناء خاصـة من خلال «حكاية امرأة كفـتار» التي يذكر فيـها ابن بطوطة أن المجـاعـة قـد أصـابت هذه البـلاد، فـأمـر الـسلطان بأن تُوزّع المُؤن على الفـقـراء، وقـد «وزّع المسـاكين منهم على الأمـراء والقـضـاة ليـتـولّوا إطعـامهم»[47]. وتبـرز هـذه العناية كـذلك من خـلال دفع المظالم عن أفـراد الرعـيّـة، حـيث تُقـدّم الشّكاوى الى القـضـاة لـردع الظالم والاقـتـصـاص منه مـثلمـا جـاء في «حكـاية امـرأة كفـتـار» المذكـورة سـابقـا، فـقـد جيء الى القـاضي ابـن بطوطة ـ أثناء تولّيـه القـضـاء فـي بلاد الهند ـ بامـرأة قـيل : «إنّهـا قـد أكلت قلب صـبـيّ كـان الى جـانبـهـا»[48]. وقـد نالت هـذه الظالمة جـزاءها بعـد أن وقع اخـتبارها لمعـرفـة مـدى صـحّة ما نسب اليهـا حـول «أكلها لقلب الصبيّ». لكننا إذا عدنا الى المجتمعـات العـربية الاسلامـية فإننا لن

(44) حكاية عن لطف السلطان وكرمه ص 461.

(45) المصدر السابق الصفحة السابقة.

(46) المصدر السابق الصفحة السابقة.

(47) حكاية امرأة كفتار ص 544.

(48) المصدر السابق الصفحة السابقة.

نجد مثل هذا الاهتمام بالرعية وشؤونها. ولعل دراستنا للطبقة العامة في المجتمع الاسلامي توضح لنا بجلاء العلاقة القائمة بين الراعي والرعيّة.

الطبقة العامة

تعيش هذه الطبقة في المجتمعات العربية الاسلامية وضعية ماديّة متردية حيث كانت تعاني الفقر والحرمان، بينما كان الحكام يتنعّمون برفهِ العيش ولذّاته، وأمثلة الفقراء في «الحكايات العجيبة» عديدة ومتنوّعة. ففي «حكاية مباركة» يشير ابن بطوطة الى كثرة عدد الفقراء في بلدان الشرق الاسلامي الى حدٍّ جعله يتعجب من إمكانية تسديد ما يحتاج اليه هؤلاء الفقراء بعد أن رأى أثناء النوم أحد الرجال يَعِدُ الرسولَ بأن لا يردّ مسكينا خائبا قصد بيته، يقول ابن بطوطة في هذه الحكاية : «كنت أعجب من قوله وأقول في نفسي : كيف يقول هذا (يعني الوعد بالاحسان الى الفقراء) ويقدر عليه مع كثرة فقراء مكة واليمن والزّيالعة والعراق ومصر والشّام»[49]. إنّ ما جاء في هذه الحكاية يؤكّد تفشّي ظاهرة الفقر في أساط الطبقة العامّة في جميع البلاد العربية الاسلامية تقريبا، وهذا الشاهد يقوم حجّة هامّة على ذلك لأنّ الرحّالة قد زار هذه البلدان التي ذكرها. ويكثر عدد الفقراء في بعض الحكايات فيشمل أحيانا طائفة كاملة من الناس مثلما هو الشأن بالنّسبة الى «الطائفة الحيدرية» التي حدّثنا عنها ابن بطوطة في «حكاية الرقص في النار»[50]. وقد ذكر الرحّالة قبل هذه الحكاية مباشرة أن الفقراء بقرية أم عبيدة بالعراق يعدّون بالآلاف[51] وكان الفقراء يتنقّلون في أرجاء البلاد أفرادا وجماعات دون أن يجدوا أي عناية من قبل السلطة الحاكمة، فتكاثر عددهم، واتّجه الناس نتيجة هذه الوضعية المتردية اتجاهين، تمثّل أوّلهما في الإقبال على الزهد والتصوّف. وقد ولّى أصحاب هذا الاتّجاه وجوههم

(49) حكاية مباركة ص 150.

(50) انظر حكاية الرقص في النار ص 184.

(51) انظر الرحلة ص 183.

شطر الزوايا من أجل ضمان القوت والسكن. ففي «حكاية زاهد عبّادان» يذكر ابن بطوطة أن أربعة من الرجال التجأوا بأبنائهم الى زاوية «يخدمون الرابطة والزاوية، ويتعيّشون من فتوحات الناس»[52].

إنّ مثل هذا الاتّجاه يدلّنا بوضوع على أن هذه الفئات الاجتماعية لم تكن قادرة على كسب القوت نتيجة الفقر المدقع الماثل أمام أفرادها، وتدلّنا الظاهرة نفسها على أنّ الإقبال على الزهد والتصوّف لم يكن خيارا بالنسبة الى معتنقيه، وإنّما كان أصحابه مرغمين على ذلك نتيجة تردّي الأوضاع الاجتماعية واستفحال أمر الفقر في أوساط الطبقــة العامّة، وهو ما يجعلنا نشكّ في مدى صدق العاطفة الدينية لدى الكثير من الزهاد والأولياء الصالحين. أمّا الاتجاه الثاني فتمثّل في انتشار ظاهرة السلب والنهب وقطع الطرق، لكننا لا نجد أمثلة لهذه الظاهرة الاجتماعية في «الحكايات العجيبة»، وإنّما نلمس صداها في بعض المقاطع الأخرى من «الرحلة»[53].

تبدو التركيبة الاجتماعية إذن في «الحكايات العجيبة» بسيطة من حيث عدد الطبقات التي تتكوّن منها حيث لم تبرز لنا فيها سوى طبقتين أساسيتين هما الطبقة الحاكمة التي كانت بيدها شؤون البلاد، وطبقة العامّة، وقد بدت غائبة مهمّشة لا دور لها في توجيه الأحداث. لكن رغم بساطة هذه التركيبة الاجتماعية فإنّ بعض الظواهر فيها تسترعي انتباه متقبّل هذه الحكايات مثل الزوايا والكرامات في البلاد الاسلامية، وبعض عادات سكان الهند وجزر ذيبة المهل وأهل البرهنكار وبلاد السودان». إن مثل هذه المظاهر الاجتماعية تدعونا الى التوقف عندها لدراستها وإبراز وظائفها في إثراء «الحكايات العجيبة» وبيان علاقتها بالبنية الأدبية في هذه الحكايات. فما هي الدلالات التي تحملها الزوايا والكرامات في المجتمعات الاسلامية ؟ وما هي علاقتها بهيكل الحكاية ؟

---

(52) حكاية زاهد عباdان ص 190.

(53) انظر الرحلة ص 176 وص 383.

المجتمعات الاسلامية والحنين الى حياة السلف : الكرامات والزوايا.

إنّنا لم نتوقّف عند هذه الظاهرة الاجتماعية إلاّ لأنها تمثل فضاء رحبا في الحيّز الذي تحتلّه ضمن «الحكايات العجيبة»، فهي لذلك تفرض نفسها بكثافة حضورها، حيث نلفي ما يقرب من نصف الحكايات يتمحور حول الكرامات والزوايا وشيوخها، ويشعر القارئ بوجودها عندما نلفي هذه الظاهرة راحلة من البلاد العربية الاسلامية لتستقرّ في بلاد الهند والصين متحدّية بذلك الحدود المكانية والفوارق العرقيّة والعقائدية. ومن ناحية أخرى «تقول الكرامة كثيرا من خلال حادثة، أو صورة، أو تشبيه أو قصة. تبقى كما سيظهر لنا - مثقلة بالمعاني والدّلالات، ليست وعظيّة، ولا تأتي مباشرة وتقريرية في دعوتها لمبدإ. كأنّها طريقة تربوية ترنو لاستدعاء العامّة، أو المريد أو المتشكك الى عالمها : تخلق توتّرا نفسانيّا وتخلّ بالاستقرار الانفعالي عندما ترمي في حقل المستمع إشارة أو لطيفة أو رمزا. بذلك تبدو وكأنها تدعوه، تثير اهتمامه، تجذب نظره وتشدّه اليها»[54].

وقد جاءت مقاطع كثيرة في «الرحلة» لتؤكد أهمية هذه الظاهرة في المجتمعات الاسلامية. إنّ المرء ليبقى منبهرا أمام هذا العدد الهائل للزوايا حتى أننا لا نكاد ندخل مكانا من الأماكن التي زارها ابن بطوطة حتى نجد أنفسنا في زاوية أو بجوار زوايا عديدة تقع في حيّزها المكاني الكرامات بجميع مظاهرها. يذكر ابن بطوطة أنه سمع من الثقات أن أحد الملوك «عمّر أربعمائة وستين زاوية ببلاده»[55].

ويبدو أن الزوايا قد مرّت بمراحل عديدة تطوّرت عبرها، فتغيّرت الغاية من إنشائها والوظائف التي تقوم بها. لكن يبدو أن عهد ازدهارها

(54) على زيعور : الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم. الطبعة الثانية دار الاندلس 1984 ص 177.

(55) الرحلة ص 194.

هو القرون الوسطى بصفة عامّة والقرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) بصفة خاصة للأسباب التي سنبيّنها في النقاط اللاحقة.

إن الزاوية في الأصل مكان منغلق على نفسه كما يدل على ذلك هيكل بنائها، فلا نوافذ تفتح على العالم الخارجي، ولا أبواب كثيرة. تُقْصَدُ للعزلة والخلوة مع النفس للتعبد بعد هجر الدنيا ومتطلباتها قصد إماتة الشهوات وقتل الغرائز وتخليص الروح من علائق الجسد. كذا كان مفهوم الزاوية في بداية ظهور هذه المؤسسة. لكن بمرور الزمن اتّسع الفضاء الذي تمسحه الزاوية، وخرجت من عزلتها لتتفتّح على العالم الخارجي، فكثر الوافدون عليها، وتنوّع المقيمون فيها، ومثلما وُجِدت في المدينة انتشرت كذلك في القرى والأرياف. لكننا نلاحظ في «الحكايات العجيبة» أن الناس كانوا يميلون أكثر الى بناء الزوايا في القرى، خاصة في البلاد العراقية، وكأننا بالمدينة في هذا العصر قد فقدت دورها في الاشعاع العلمي لتحلّ محلها القرية التي أصبح لها الدور الرّيادي في العلوم الدينية خاصّة، حيث صارت قبلة الشيوخ والمريدين والوافدين عليهم من الشرائح الاجتماعية المختلفة. إنّ مثل هذا الأمر يجعلنا نتساءل عن سر انتقال مركز الاهتمام من المدينة الى القرية في تلك الفترة التاريخية بالذات. لعلنا نجد أكثر من تعليل لهذه الظاهرة. فمن ناحية كانت المدن الاسلامية في العراق تفقد ما كانت تحظى به من مكانة مرموقة في العهود السالفة منذ هجوم التّتر على مدينة بغداد وتدميرها تدميرا شنيعا وإتلاف ما يوجد فيها من كتب العلم والمعرفة. وقد لحق الأذى أثناء هذا الهجوم العلماء فعُذّبوا وقُتِلوا، ولعل البعض منهم فرّ الى حيث لا تطوله يد السلطان. فأمّ البعضُ القرى والأرياف، بينما رحل البعض الآخر ليستقرّ في بلاد مصر[56].

ومن ناحية ثانية يمكن أن نقول إن العلماء لم يعد لهم أي دور لمّا ولي التتار أمور البلاد في المدن العراقية، فنزحوا الى القرى والبوادي حيث

(56) انظر محمود رزق سليم : عصر سلاطين المماليك المجلد الثالث ص 17 الطبعة النموذجية بمصر 1949.

يمكنهم أن يتّصلوا بالطبقات الشعبية ويبصّروها بأمور دينها بعد أن استهان حكام البلاد بهذا الشأن، وأقلعوا عن كلّ ما له علاقة بالدين الاسلامي، لأنّ التتار كانوا «أعداء الاسلام وخصوم المسلمين»[57]، فلم يكونوا بذلك مشجّعين للعلم وأهله، ومن أين لهم أن يعملوا على ازدهار الحياة الثقافية وهم الذين «قتلوا كثيرا من علماء المسلمين ببغداد وغيرها (...) وأتلفوا كثيرا من دور الكتب. وقد أمر هُولاَكُووَقْتَ فتح بغداد بإلقاء جميع الكتب التي في دور الخلفاء في نهر دجلة» ؟[58]. وقد تضافرت هذه العوامل ليخرج العلم من المدينة الى القرية، وليضيق ميدان المعرفة فيقتصر على نوع من العلوم الدينية التي كانت تُلقى في الزوايا والمساجد.

لكن الأمر يبدو أعمق من هذا التصور، لأنه يتجاوز المدن العراقية ليشمل المدن في العالم الاسلامي بصفة عامّة، ويتجلى ذلك خاصة من خلال ارتياد ابن بطوطة للقرى والبوادي وفراره من المدن. فلماذا لا يسكن الرحالة الى حياة المدينة ؟ وبماذا نفسّر رغبته في ارتياد القرى في العالم الاسلامي خاصة ؟

إن المدينة كانت في القرن الرابع عشر الميلادي تمرّ بفترة ركود وتراجع عمّا عُهِدَ فيها من حياة متحضّرة ونشيطة في ميادين الحياة المختلفة اقتصاديا واجتماعيّا وسياسيّا وثقافيّا. وقد واكبت رحلةُ ابن بطوطة فترة أخذَ فيها الازدهار والرقيّ الحضاريان يتقهقران بعد بلوغ ذروة التقدّم. فالمدينة كانت إذن ساكنة جامدة تكاد تكون خالية من أي نشاط بعدما بلغت أوج الحيوية والحركة في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) إذ كانت تزخر بأنشطة مختلفة : علمية - أدبية - تجارية ... فجاءت لذلك تعجّ حركة ونشاطا في «المدونات» الأدبية ؛ ومن الممكن أن نستنتج أيضا أنّ خروج ابن بطوطة - في الكثير من «الحكايات العجيبة» - من المدينة الى القرية دليل فقر الأولى وخصوبة الثانية، وفي هذا دليل

(57) المرجع السابق ص 11.

(58) المرجع السابق ص 17.

على أن المدينة في تلك الحقبة الزمنية فقدت دورها، فأخذت الأنظار تتحوّل الى فضاء آخر هو فضاء السعة والرّحابة الماثل خارج المدينة. فقدت المدينة إذن مكانتها الريادية التي كانت تحتلّها في حياة الناس، فصوّب هؤلاء أبصارهم نحو غيرها من الأماكن حيث الحياة البسيطة الطاهرة وحيث إمكانية صفاء النفس متوفّرة. ولعلّ النفس البشرية تتوق في هذا النوع من الحياة الى شيء من الهدوء والبعد عن زيف التحضّر، لذلك استقرّ الصوفية في مثل هذه الأماكن، وفضّلوها على حياة المدينة. فنحن لا نعثر على أمثلة كثيرة لمتصوّفين اتّخذوا المدينة مكان إقامة لهم. إنّه حنين النفس الى وحدة الوجود والفضاء الرحب والانعتاق من حياة الناس ومواضعاتهم في مختلف المستويات.

ومن جهة أخرى ارتبطت القرية والبادية «بتجربة المعرفة والبحث عن الحقيقة، فيها يتلقّى الصّوفيُّ صوت الضمير، وفيها يجري انقداح العرفان في القلب، وفيها يتمّ الاهتداء أو التّحَوّل الى الأرفع، وتقطع العلائق مع الدّنيا، ويبقى الصوفيّ أمام روحه وقيمه، منفردا، طالبا المطلقَ»[59] بعيدا عن العلاقات البشرية وهموم الناس، وقد تبيّن لنا أن مجموعة هامّة من «الحكايات العجيبة» ارتبطت بالأولياء الصالحين وبالمتصوّفة.

إلاّ أن هذه الزوايا، ولئن كانت في بدايتها بسيطة من حيث عدد الأفراد الذين يأوون اليها فإننا نجدها في «الحكايات العجيبة» قد تطورت تطورا مهولا، فلم تعد تقتصر على شيخ أو زاهد كان قد رفض الدنيا فالتجأ اليها لتطهير النفس عن طريق التعبّد وغضّ البصر عن مفاتن الحياة، بل أصبحت ذات تركيبة متشعّبة تتألّف من ثلاثة عناصر على الأقلّ، مرتّبة حسب أهمية كل عنصر منها في خدمة الزاوية. ويأتي في أعلى سلّم هذا الترتيب شيخ الزاوية، وهو الذي يدير شؤونها الروحية، فيشرف بنفسه على تلقين الناس الوافدين عليه ما يتعلق بأمور الدين. ونلاحظ أنّ هذا التوجيه تركّز أساسا على بيان السّبل التي تخلّص النفس من كلّ ما

(59) علي زيعور : الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم ص 209.

له علاقة بالدنيا لتتعلّق تعلّقا شديدا بالآخرة، فكثُر توجيه الناس نحو قراءة القرآن والتسابيح والابتهالات والصلاة، وقلّت الرغبة في المال والمادّة وفي الحياة أحيانا، وحُبِّبَ الموتُ الى النفوس، فلم يعد يُخْشَى بل فُضّل على الحياة لأنّه يمثّل معبرا للوصول الى فردوس السماء وبلوغ العالم المرغوب فيه. لذلك لاحظنا في الحكايات أن بعض الشيوخ كانوا يُقبلون على الموت عن طريق صيحة عظيمة يفارقون إثرها الحياة نبذا للدنيا وشهواتها مثلما نجد ذلك في «حكاية أدهم الزاهد». وقد لاحظنا أن من عناصر العجب عند هؤلاء الشيوخ معرفتهم لزمن موتهم، فكانوا يستعدون لذلك دون أن تعتريهم رهبة أو خوف، فبدوا بذلك مشدودين الى السماء أكثر من إقبالهم على عالم الأرض. إنه ضرب من الإقبال على محو الذات وتخليص النفس من عالم الطين والفساد. وقد كانوا يمهّدون لهذه العملية بتعذيب الجسد عن طريق الاكتفاء بما يسدّ الرمق من الأطعمة أو عن طريق الصيام المتواصل وترويض النفس على الطاعة والتعبد. ألم يكن الشيخ جلال الدين التبريزي «يسرد الصوم ولا يفطر إلا بعد مواصلة عشر ؟»[60]، أوَلَمْ يكن هذا الشيخ نفسه يقتصر في طعامه على حليب بقرة له ؟ ألم يكن زاهد عبّادان يكتفي في طعامه بالسمك الذي يخرج لصيده بنفسه مرّة في الشهر ؟ لقد كان شيوخ الزوايا يوجّهون الناس عن طريق إلقاء النصائح مباشرة أو عن طريق سلوكهم اليومي حتى يقتدي بهم الوافدون على زواياهم.

لكن هؤلاء الشيوخ لا يعيشون في عزلة عن غيرهم من الناس، حيث يأتي بعدهم في المرتبة الثانية الخدّام. فلكل شيخ خديمه أو خدّامه. وينبغي أن نلاحظ أن العلاقة بين الشيخ والخديم متينة جدّا، وهي قائمة على الطاعة المطلقة، فلا يمكن للخديم أن يعصي أمرا من أوامر شيخه، بل عليه أن ينفّذ ما يُؤمر به وإلاّ حلّت به المصيبة. وقد حدثنا ابن بطوطة في «حكاية حسن المجنون» عن عاقبة عصيان أوامر الشيوخ، فعندما أفشى

(60) الرحلة ص 612.

حَسَنٌ السّرّ الذي أمره الشيخ بكتمانه دعا عليه «فخرس لسانه وذهب عقله، وبقي بالحرم مُولها يطوف بالليل والنهار من غير وضوء ولا صلاة»[61]. ويكفي المخالف أن يغضب عليه شيخه ويدعو عليه، فينال عقابا جسديّا شنيعا دون أن يعمد الشيخ الى التّعنيف المادّي أو البطش.

وقد كانت العلاقة بين الخدّام وشيوخهم وطيدة جدّا الى درجة أن هؤلاء الخدّام لا يستطيعون الغياب عن الشيوخ لمدّة طويلة من الزمن. وتروي لنا «حكاية حسن المجنون» نفسها متانة هذه العلاقة. فغندما غاب حسن عن شيخه بسبب زيارته لأمّه شعر بالاشتياق اليه وعدم الصبر على المكوث بعيدا عنه، لذلك عاد الى الزاوية لملازمة الشيخ، وقد عبّر عن اشتياقه اليه بقوله : «يا سيدي إنّي اشتقتُ الى رؤية الشيخ نجم الدين، وكنتُ خرجتُ على عادتي، وغبتُ عنه هذه الأيّام، وأحبُّ أن تردّني اليه»[62]. والخديم في حالة غيابه مدعوّ الى تبرير هذا الغياب لدى الشيخ، فيُسألُ عن سببه وعن المكان الذي قصده.

وقد أُسنِدَتْ الى الخديم مهامّ عديدة داخل الزاوية وخارجها. ففي داخل الزاوية كان يساعد الشيخَ على القيام بشؤونه، فيوفّر له ما هو في حاجة اليه حسب طلبه. وقد يأمر الشيخ بعض خدّامه أو اتباعه بالخروج الى استقبال الوافدين على الزاوية مثلما ذكر لنا ذلك ابن بطوطة في «حكاية سائح المغرب». فقد أرسل هذا الشيخُ أربعةً من أصحابه لاستقبال الرحّالة على مسيرة يومين من موقع الزاوية [63]. ونلفي في «حكاية أبي الحسن الشاذلي» أن هذا الشيخ يستصحب معه خديمه ليسافر معه الى الحجّ ويأمره بحمل ما يحتاج اليه الميّت في تجهيزه مثل الفأس والقفة

(61) حكاية حسن المجنون ص 159.

(62) المصدر السابق الصفحة السابقة.

(63) حكاية سائح المغرب ص 613.

والحنوط وغير ذلك[64]. ونلاحظ في هذه الحكاية أن الخديم يكون عادة رابطا بين الشيخ والوافدين على الزاوية بصفة عامة.

أمّا العنصر الثالث الذي تتكوّن منه تركيبة الزاوية فيشمل الأتباع المقيمين بهذه المؤسسة الدينية، وعددهم كثير جدّا يتجاوز في بعض الزوايا الألف، وهم جميعا من الفقراء الذين ضاقت بهم السّبل، فلم يجدوا مأوى يلجأون اليه سوى هذه المؤسسات الدينية، وقد يفد بعضهم مصحوبا بأبنائه، فيخدمون الزاوية ويقتاتون هم وأبناؤهم من الهبات والهدايا التي تقدَّم اليها مثلما نجد ذلك في «حكاية زاهد عبّادان». ومما تجدر الإشارة اليه أن العلاقة القائمة بين هؤلاء المريدين والشيوخ هي العلاقة نفسها التي تربط بين الشيخ وخديمه، فهم يأتمرون بأوامرهم، ويعملون بنصائحهم، ومتى تمرّدوا أو عصوا أمرهم حاق بهم السخط، ونزلت عليهم المصائب مثلما نجد ذلك في «حكاية الفيلة»[65].

ومن خلال هذه التركيبة التي تتألف منها الحياة في الزاوية نلاحظ أن هذه المؤسسة كانت تخضع لنظام معيّن، فهي لم تكن مجرّد ظاهرة اجتماعية أو مؤسسة دينية خلقتها ظروف معيّنة لتتواصل فيها الحياة بكل تلقائية وعفوية، بل كانت شؤونها تُدَارُ حسب منهج معيّن اختاره القيّمون عليها. وقد حدّثنا ابن بطوطة في بعض مقاطع «الرحلة» عن الترتيب العجيب الذي كانت تحظى به الزوايا في جميع الأقطار الاسلامية تقريبا، فذكر لنا كيفية ترتيب الطعام في زاوية مصر فقال : «من عوائدهم في الطّعام أنّه يأتي خديمُ الزوايا الى الفقراء صباحا، فيعيّنُ له كلٌّ واحد ما يشتهيه من الطعام. فإذا اجتمعوا للأكل جعلوا لكلّ إنسان خبزهُ ومرقه في إناء على حدة، لا يشاركه فيه أحدٌ، وطعامُهُم مرّتان في اليوم[66]. ومثلما يتمتع هؤلاء الفقراء بالطعام يتمتعون كذلك بالملابس وبوسائل

---

(64) حكاية أبي الحسن الشاذلي ص 25.

(65) حكاية الفيلة ص 213.

(66) الرحلة ص 38.

التنظيف لغسل الثياب وبالأجرة لدخول الحمّام بالإضافة الى المرتّب الشهري الذي يتراوح بين العشرين والثلاثين درهما في الشهر لكل واحد منهم[67]. ويذكرابن بطوطة في المقطع نفسه أن لكل زاوية شيخا وحارسا وجمعا غفيرا من المريدين، وأن الزوايا بمصر كثيرة، وتسمى «الخوانق».

وقد ساعدت عوامل عدّة على انتشار هذه المؤسسات الدينية في المجتمعات العربية الاسلامية، منها ما هو اجتماعي، ومنها ما هو سياسي، ومنها ما هو ثقافي. وتكمن العوامل الاجتماعية في تفشّي ظاهرة الفقر في الأوساط الشعبية، وقد تبيّن لنا أثناء حديثنا عن الطبقة العامّة ما كانت تعانيه بعض الفئات الاجتماعيّة من خصاصة وحرمان، الأمر الذي جعل بعض الناس يقصدون هذه الؤسسات لدفع غائلة الجوع وضمان لقمة العيش. وقد لاحظنا أن المائدة التي كانت تُقدّم الى المقبلين على الزوايا كانت مغرية، بل لعل ألوان الأطعمة التي كانت تُوضع لا يمكن أن تتوفّر حتى عند بعض الأُسَرِ الثرية. إن الأطعمة لا تُفقد في أي زاوية من الزوايا، وقد لاحظنا أن عبارة «فيها الطعام للصادر والوارد» تتكرر في جميع الحكايات التي تتحدث عن الزوايا والكرامات.

وساهمت مصادر متنوّعة في تمويل هذه المؤسسات، مما جعلها تعرف انتعاشا مادّيا كبيرا، وجعل المقيمين فيها يعرفون استقرارا وأمْنًا لم يكن من اليسير الشعور بهما لو بقوا خارج الزوايا، فكانت «حياتهم في داخل خوانقهم أحفل من حياة الفقراء في خارجها وأقرب الى التمتّع والتّرف»[68]. فقد كانت تغدق عليهم العطايا من مصادر مختلفة منها الصدقات والهدايا التي كان يقدّمها اليهم الزائرون الذين كانوا يفدون على الزوايا بأعداد كثيرة من جهات قصيّة وفئات اجتماعية مختلفة، وإن كانت العامّة تمثل العدد الكبير من القادمين، نظرا لما كان يتمتّع به شيوخ الزوايا

---

(67) انظر المصدر السابق الصفحة السابقة.

(68) عصر سلاطين المماليك المجلد 3 ص 60.

والصوفية من مكانة لدى الخاصة والعامّة. ونحن نشعر أثناء مطالعتنا «للحكايات العجيبة» بهذا التدفّق الهائل من الأموال والأطعمة التي تفد على الزوايا حتى أن بعض الشيوخ كانوا يُزَوِّدُونَ ابن بطوطة بالمال بعد الإقبال عليهم ومغادرة زواياهم. والأمثلة على ذلك كثيرة. وقد كان بعض الشيوخ يغدقون العطايا حتى على الذين ليسوا في حاجة الى العطاء، فهذا شيخ يأتيه السلاطين والأمراء والكبراء زائرين «فيعطيهم التحف على أقدارهم، ويأتيه الفقراء كل يوم، فيعطي لكل أحد على قدره»[69].

لكنّنا نرى أنّ أهمّ مورد كان يدرّ الأموال على الشيوخ يتمثّل في هبات الطبقة الحاكمة التي سلكت مع أصحاب الزوايا سلوكا يدعو الى العجب والتّساؤل. ذلك أن رجال السياسة - وخاصّة في مصر - لم يكفهم تقديم الأموال الى هذه الفئة الاجتماعيّة، فعمدوا الى تخصيص الأوقاف لها، بل إنّ الامر ليتجاوز هذا الحدّ، فإذا بالحكام يقتطعون الأراضي الخصبة والقرى العامرة لفائدة الزوايا وأصحابها، وقد رأينا في «حكاية القاضي والكلاب» أنّ سلطان العراق «أجْزَلَ العطاء للقاضي وصرفه الى بلاده مكرما معظما، وأعطاه في جملة عطاياه مائة قرية»[70] بعد أن شاهد إحدى كرامات الشيخ. وقد كان السلطان قبل ظهور عجب هذا الشيخ يُضمر له الشرّ فرمى به الى الكلاب لتمزّقه وتأكله. وذكر ابن بطوطة في «الرحلة» «أنّ الأمراء يتنافسون في بناء الزّوايا»[71]، وقد سبق أن بيّنا ما كان يُنفقه أهل مصر من أموال على الزوايا وعلى المقيمين فيها. ويذكر صاحب كتاب «عصر سلاطين المماليك» أنّ السلاطين والأمراء وغيرهم في عهد المماليك كانوا «يفيضون عليهم بضروب من البرّ والإحسان والمعونة،

(69) حكاية عجيبة ص 636.

(70) حكاية القاضي والكلاب ص 206.

(71) الرحلة ص 37.

فيُوقفون عليهم الأوقاف أرضا أو دورا أو نحوهما، ويقدّمون اليهم الطعام والشراب والكسى، فضلا عمّا ينعمون به من الأثاث»[72].

إنّ مثل هذا السلوك الذي توخاه الحكام مع الصوفية وأهل الزوايا في دولة المماليك خاصة يجعلنا نتساءل : لماذا أحسن الملوك والسلاطين الى هذه الفئة الاجتماعية ؟ وما هو الدور الذي كان يقوم به هؤلاء الشيوخ حتّى يحظوا بمثل هذه المنزلة، فتغدق عليهم الأموال وتبنى لهم الزوايا ؟ إنّ مثل هذا التساؤل يجعلنا نتوقف عند العلاقة الرابطة بين هؤلاء الشيوخ ورجال السياسة.

كانت العلاقة بين هاتين الطائفتين وطيدة جدّا، فقد قرّب المماليك بصفة خاصة، وغيرهم من السلاطين والملوك بصفة عامّة، رجال الدين وشيوخ الزوايا، فتوجّهوا الى زيارتهم في أماكن إقامتهم، وخطبوا ودّهم ورضاهم، بل نلاحظ في «الحكايات العجيبة» أنّهم يفدون على الزوايا ليتمسّحوا بالشيخ ويتبرّكوا به ويقبلوا منه ما يقدّمه اليهم، ويأتمروا بأوامره، فهذا ملك دمشق يمتثل لنصيحة الشيخ أبي يعقوب يوسف[73]، وهذا أحد السلاطين يرغب في تزويج ابنته من أدهم[74]، وهذا الأمير سيف الدين يلملك يستصحب معه حسنا المجنون الى ديار مصر[75]. أمّا الملك الناصر فيصحب معه الشيخ محمد العريان أثناء محاربته للتتّار في بلاد الشام[76]. إنّ كل هذه العلامات تدلّ على المكانة التي كان رجال الحكم يكنّونها نحو هذه الفئة الاجتماعية. ولقد حظي الصوفية بهذه المنزلة لأنّهم كانوا يمثّلون سلطة قويّة ونفوذا على الخاصّة والعامّة. لقد كان عددهم

---

(72) عصر سلاطين المماليك المجلد 3 ص 60.

(73) حكاية أبي يعقوب يوسف ص 64.

(74) حكاية أدهم الزاهد ص 78.

(75) حكاية حسن المجنون ص 159.

(76) حكاية الشيخ محمد العريان ص 539.

كبيرا جدّا، وكان نفوذهم على العامّة أقوى من نفوذ الطبقة الحاكمة على الفئات الاجتماعية كلها. وقد تبيّن لنا أن العجائب الصادرة عنهم كانت تكسبهم مثل هذه المنزلة وتجعل منهم «دولة داخل الدولة»، لذلك قرّبتهم السلطة السياسيّة وأحسنت اليهم، بل توجّست من «بعضهم خيفة، وذلك. لما كان لهؤلاء العلماء من سلطان على العامة، ولما كان لهم من صلة وقدرة على سرعة التّفاهم معهم، لأنّ أغلبيتهم تمتُّ الى هذه العامّة بأوثق الصّلات، فهم أبناء شعب واحد وأمّةٍ واحدة»[77] ونقيضُ العناصر الأخرى التي تعدّ من الدّخلاء على المجتمع العربي الإسلامي والتي بيدها مقاليد الحكم.

وقد تعزى متانة هذه العلاقة القائمة بين هاتين الطبقتين الى منزلة الدين في تلك الفترة الزمنية التي كان كلّ شيء فيها متّجها اتّجاها دينيّا، فالسلاطين والملوك والأمراء أبدوا «غيرة دينيّة، وتعصّبوا للدين تعصّبا قويّا واضحا، ورغبوا في القيام برعايته مع رعاية أهله رغبة قوية»[78] حتى يجلبوا العامة اليهم خاصة بعد الحروب الصليبية التي كان يشنّها الغرب على المسلمين وبعد هجوم التّتار وتخريب مدينة بغداد وعبثهم بالمقدّسات الإسلامية.

وهكذا نلاحظ أنّ الوليّ الصّالح قد أخذ مكانة العالم والأديب من حيث الاحتفاء به وتقديره. فلئن كان الخلفاء والأمراء والوزراء في الحقب السالفة يقرّبون المفكّرين والشّعراء والظرفاء ويغدقون عليهم العطايا ليمدحوهم وينشروا شمائلهم بين الناس فإنّ الحكّام في «الحكايات العجيبة» عوّضوا هذا الصنف من المثقفين بنوع آخر تمثّل أساسا في ذوي الكرامات وأصحاب الزوايا وعلماء الشرع بصفة عامّة.

لكن ينبغي أن نلاحظ أنّه، لئن وفد الأدباء والشعراء بصفة خاصة على بلاطات الحكام واستقرّوا في ظلهم متنعّمين بما يغدقونه عليهم فإنّ

(77) عصر سلاطين المماليك المجلد 3 ص 21.

(78) المرجع السابق ص20.

شيوخ الزوايا لم يقصدوا هذه البلاطات، وإنّما الساسة هم الذي شدّوا الرحيل الى زوايا الصوفية والأولياء الصالحين، ويتجلّى ذلك مثلا من خلال «حكاية أبي يعقوب يوسف» التي خرج فيها الملك نورالدين بنفسه باحثا عن أبي يعقوب. وممّا يتحتّم ذكره ـ الى جانب ذلك ـ أنّ الأدباء والشعراء كانوا مأمورين تابعين للسلطة السياسية. وتختلف الحال مع رجال الدين، فإذا بهم يأمرون رجال الحكم بالقيام بمشاريع خيريّة مثل بناء الزوايا والمارستانات، وما على هؤلاء إلاّ طاعة أوامرهم والعمل على تنفيذ وصاياهم[79].

وكانت الثقافة ـ هي الأخرى ـ تنحو هذا المنحى الديني، ففي غياب بديل ثقافي عقليّ لم يجد الناس بُدّا من السلوك بسبيل المعرفة هذا المسلك، فاتّجه الفكر الى هذا النمط التكويني حيث «كانت الدروس الدينية في مقدمة الدروس المقرّرة، أو قُلْ إنّها أهمّ ما عنوا بتقريره من الدروس، ونخصّ بالذكر من بينها فقه المذاهب الأربعة وأصولها، ويليها في الأهمّية دروس الحديث، ثم دروس التفسير، ثم دروس الوعظ والكلام والتصوّف ...»[80] وقد تجلّت هذه النزعة في حكايات الكرامات بكلّ قوّة، فالكرامات لم تكن في الحقيقة إلاّ نتاجا لهذا الإتّجاه الفكري الذي سلكته جميع الفئات الاجتماعية. وقد ذكر لنا ابن بطوطة في حكايات الكرامات المنهج الحياتي الذي كان يسير عليه شيوخ الزوايا ومريدوهم، وحدّثنا كذلك في بعض مقاطع «الرحلة» عمّا كان يتلقّاه المريدون من دروس في الدين والوعظ داخل الزوايا[81]. ويذكر صاحب كتاب «عصر سلاطين المماليك» أنّ الدروس الدينية كانت تدرّس في الكثير من الزوايا حيث كان يُعَيَّن على رأسها شيوخ من رجال الدين مثلما هو الشأن بالنسبة الى الخانقاه البيبرسية (نسبة الى الظاهر بيبرس) التي يقول عنها إنّ مؤسسها قد رتّب بقبّتها «درسا للحديث النّبويّ له مدرّس، وعنده عدّة من المحدثين.

(79) انظر حكاية أبي يعقوب يوسف ص 64.

(80) عصر سلاطين المماليك المجلد 3 ص 75.

(81) انظر الوحلة ص 38.

ورتّب القرّاء بالشّبّاك الكبير، يتناوبون القراءة فيها ليلا ونهارا»[82]، ومثل خانقاه شيخو التي «أنشأها الأمير سيف الدين العمري في حيّ الصّليبة تجاه جامعه (...) ورتّب بها دروسا عدّة منها أربعة دروس في المذاهب الدينية، ودرس في الحديث، ودرس في القراءات بالروايات السبع، وجعل لكل درس من هذه الدروس الستة مدرسا»[83]. فكانت الزوايا بذلك تقوم بدورين اجتماعيين هامّين، حيث مكّنت من ناحية الفقراء ومن قعَدت به الظروف من توفير متطلّبات الحياة من مأكل وملبس ومأوى، واستطاعت من ناحية ثانية أن تقدّم غذاء روحيا كان مغريا في تلك الفترة الزمنية بالنسبة الى الوافدين عليها.

إلاّ أنّ هذه الوظيفة التي كانت تقوم بها الزوايا في عصر «الحكايات العجيبة»، ولئن كان أصحابها يجدون فيها مبتغاهم المادي والروحي فإنّها كانت تمثّل إرهاصا اجتماعيا وفكريّا كرّس سلوكا ومبادئ حياتية لم تكن المجتمعات العربية آنذاك في حاجة اليها، لا سيّما إذا وضعنا في الاعتبار الأخطار التي كانت تُحدق بالشعوب العربية الاسلامية في تلك الحقبة الزمنية من الداخل والخارج. لقد كانت الكرامات - باعتبارها تكريما لبعض النماذج البشرية بما يظهر على يديها من عجائب تبهر غيرها - ضربا من تعطيل فعل الانسان وتهميش دوره لأنّ جميع الفئات الاجتماعيّة كانت تؤمن بالتواكل وبتسيير القوى الغيبية لحياة الناس وتحكّمها في مصيرهم، فغُيِّبَ بذلك دورُ الكائن البشري، وانتفت مسؤوليته، فخلت حياته من كلّ دأب وحركة في سبيل الفعل والتّأثير في الطبيعة، وسكَن الجمودُ والاستسلام جميع الفئات الاجتماعيّة. ولعلّ هذا الأمر يوضّح انعدام الصراع في «الحكايات العجيبة»، حيث لاحظنا بصفة عامّة أثناء تحليلنا للشخصيات أنّ عالم الحكايات عالم يسوده الوئام والرّضى بالموجود دون محاولة تغيير أو رفض للواقع المهيمن. ولعلنا بذلك نعلل قلّة الحركة عند

(82) عصر سلاطين المماليك المجلد 3 ص 61.

(83) المرجع السابق ص 62.

الكثير من أشخاص الحكايات، وإن هم تنقلوا فلمدّة من الزّمن وفي ظرف مكانيّ ضيّق، وإنْ تحرّكوا فإنّ تحرّكهم مستمدّ من قوى ما ورائيّة ونفوذ خارج عن قواهم الذاتية. فهم يفعلون بغير أيديهم، ويتحركون بغير أرجلهم، ويرون بغير أبصارهم.

وممّا يلفت الانتباه في هذا الشأن فئة التجّار الذين عوّضوا السفر والمغامرات في سبيل إنماء الثروة بالاعتقاد في فاعلية القوى الغيبيّة والأولياء الصالحين الذين يمكنهم أن يُنمّوا أموال هذه الفئة بمجرد دخول أحد الأولياء محلّ البيع، لذلك كان كل تاجر في مكة «يحرص على أن يأكل (حسن المجنون) من عنده لما جرّبوه من بركته»[84]. وذهب الاعتقاد بهؤلاء التجّار الى حدّ إيمانهم بأنّ كلّ من يأكل حسن المجنون من سلعه «تظهر له البركة والنّماء في بيعه وربحه»[85]، لذلك «لاَ يَصُدُّهُ أحدٌ ولا يمنعه، بل يسرُّ كلٌّ من أكل له شيئا»[86].

وإلى جانب الإيمان بالتواكل نجد ضربا آخر من الاعتقاد يتمثل في الإيمان بسحر الكلمة، وهو ضرب من التفكير من شأنه أن يشلّ الحركة ويفرغ الإنسان من طاقات السعي فيه. ولِمَ يسعى الإنسان والحال أنّه بإمكانه أن يتحصّل على ما يرغب فيه بنطق كلمة أو قراءة آية من القرآن أو أن يُعيد إحدى التعويذات مرّات معيّنة حتى يحقّق ما تصبو اليه نفسه دون عناء ولا مشقّة ؟ إنّ ابن بطوطة قد ذكر لنا أثر قراءته لما نصحه به الشيخ الذي حمله على عنقه، وقد كان هذا الشيخ ضعيفا. لكن الإكثار من قراءة «حسبنا الله ونعم الوكيل»[87] أكسبه قوّة مكّنته من حمل ابن بطوطة من قرى الكفّار الى قرية عامرة يحكمها رجل مسلم. وفي «حكاية فئران تأكل الرجال» يذكر ابن بطوطة أنّ الملك خطّاب الأفغاني

(84) حكاية حسن المجنون ص 159.
(85) نفس المصدر نفس الصفحة.
(86) نفس المصدر نفس الصفحة.
(87) حكاية ضياع ابن بطوطة في بلاد الهند ص 537.

خرج من سجنه لأنّه قرأ مائة ألف مرّة سورة الإخلاص. أمّا في «حكاية العفريت» فإنّ أبا البركات المغربيّ يطرد شبح هذا الحيوان عن سكّان جزر ذيبة المهل عن طريق قراءة القرآن. وهكذا يُتّخذ القرآن والتعاويذ في «الحكايات العجيبة» وسيلة للخلاص ممّا وقع فيه الانسان من بلاء، فيكون سحر الكلمة معوّضا للدور الذي يجب أن يقوم به الانسان من أجل دفع الخطر الذي أحدق به، ويُعَوّضُ النضالُ والمواجهة من أجل الانتصار على الخصم بالكلمة. ويكفي المرء أن يدعو على عدوّه فيُستجاب دعاؤه، ويُقتصّ له من المعتدي دون أن يبذل أي جهد أو أي تحرّك في اتجاه الظّالم؛ وحَسْبُ ابن بطوطة أن يتوسّل الى صومعة البصرة باسم الخليفة أبي بكر الصدّيق لتتحرّك، فتتحرّك للمرّة الثانية بعد أن تحرّكت في مرّة أولى عندما توسّل اليها أحد البصريين باسم الخليفة علي بن أبي طالب.

وفي هذا الجوّ الطقوسي الذي تتحرّك فيه الجوامد بمجرد كلمة تغيب حكمة الحكماء وفطنة الأذكياء، ويفقد الفعل البشري منزلته لأن الناس في ذلك العصر لم يكونوا متجهين نحو الفعل وتحمّل المسؤولية، وإنّما كانوا يفضّلون على ذلك التواكل والاسترخاء، ويؤمنون بفاعلية الكلمة ونفاذ سحرها. وقد لاحظ الأستاذ محمود طرشونة مثل هذه الظاهرة أثناء حديثه عن الراوي والجمهور في كتاب «مائة ليلة وليلة» عندما قال: «إنّ قوّة الجنّ لا تعارَضُ بقوّة الإنسان الماديّة بل تقاوم بطاقة الكلام الذي يودَعُ في «تهليل» أو «حِرْزٍ أو «حجاب». فمحمّد الدّمشقي يصارع العفريت بآيات القرآن، ويلوّح في وجهه بالحرز وكأنّه يوجّه اليه سلاحا ذرّيا»[88]. وقد لاحظنا مثل هذا الأمر في «حكاية العفريت» أثناء لقائه بأبي البركات المغربي.

ولا يخفى على القارئ ما لهذه المبادئ من علاقة بالتفكير الشّعبي الذي آمن أصحابه إيمانا قاطعا بفاعلية كلام الكتاب المقدّس وجدواه في

(88) مقدمة مائة ليلة وليلة ص 50.

حلّ المشاكل وطرد عفاريت الجنّ وإزالة الأمراض عن المرضى، لذلك اتّخذت منه «الحروز» تكتب لتعلّق على جسم المريض أو تُمحى في الماء وتُشرب، وتأتي بعد ذلك العافية والشّفاء بعد أن يكون المتطبّب قد شفى نهمه المادّي. ومازلنا نسمع الى يومنا هذا أنّ الناس مازالوا يقرأون القرآن لطرد الجنّ، ويتّخذون آياته لطلب الصحّة.

وبالإضافة الى الإيمان بسحر الكلمة اعتقد الناس كذلك على اختلاف انتماءاتهم الاجتماعية (عامة وخاصة) في فاعلية «بركة» الوليّ الصالح. وممّا يدلّنا على تفشّي مثل هذه الظاهرة أنّ جميع الفئات الاجتماعية التي تَفِدُ على الزوايا في «الحكايات العجيبة» لا ترفض ما يُقَدِّمُ اليها الوليّ الصالح. ونلاحظ أن الناس يحافظون على هذه الهبة. فلاّ ينفقونها ولا يتلفونها لمدّة طويلة من الزّمن. وقد حدّثنا ابن بطوطة نفسه عن النقود التي قدّمها اليه الشيخ برهان الدين الأعرج في مدينة الاسكندرية، وقد بقيت عنده هذه الهبة عشرات السنين، ولولا كفّار الهنود الذين سلبوها منه في البحر بعد زيارته لبلاد الهند لبقيت عنده مدّة أطول[89]. إنّه زاد المسافر الذي يتزود به في طريقه، وعليه الحفاظ عليه لأنّه يحمل رمزا روحيّا من شأنه أن يُكسبه جانبا قدسيّا.

هكذا نتبيّن من خلال ما تقدّم أنّ جل الأشخاص في هذه «الحكايات العجيبة» (الكرامات) لم يحاولوا التوفيق بين الجوانب المتناقضة في شخصية الكائن البشري، ذلك أنهم اتّجهوا جميعا، وعملوا بكل جهدهم أن يوجّهوا مريديهم الى الفصل بين هذه الجوانب، فأقاموا الذات البشرية على جانب واحد، وأهملوا جانبا مُهمّا في بناء الذات وهو الجانب المادي. فالإنسان عندهم لن يكون إلاّ رُوحا مُحَلِّقَةً في السماء الرحبة، أمّا محاولة التوفيق بين الروح والمادة أو السماء والأرض فأمر لا سبيل اليه عندهم، لأن السماء والخلود فيها هما المبتغى. لقد ضحّى هؤلاء بكلّ ما هو آدميّ فيهم من أجل التحليق في عالم الغيب والسكن عن طريق الخيال والوهم في

(89) انظر حكاية السفر الى بلاد الهند والصين ص 24.

ملكوت السماء، فلم يُرَاعُوا بذلك طبيعة الثنائية في كيان الإنسان القائمة على الروح والجسد، ولم يحاول أيٌّ منهم الالتفات الى أمور جسده ودنياه، ذلك أن «الكرامة انكفاء على الذّات، وغَوْصٌ في العالم الدّاخليّ، وإغفال لعالم الواقع وتجاهل للحسّ والمجتمع. تَوَدُّ أن تبنيَ الذّاتَ لا العالم، وأن تصقل الأنا لا الواقع، وأنْ تُكيّف الإنسان حسب الطبيعة لا أن تعمّر الطبيعة لتوافقها مع الحياة البشرية»[90]. وقد ساهمت جميع هذه العناصر في خلق مجتمع مشلول غائب عن عالم الأرض لأنَّ دأبَ أفراده من أجل تعميرها قَلَّ، فقلَّ الإنتاج، وعمَّ الفقرُ، وماذا يُنتظر من مجتمع كهذا أن يخلق وقد ولّى جلّ أفراده وجوههم صوب السماء ؟ وماذا يُنتظر من هؤلاء الناس أن ينتجوا على وجه الأرض وقد زهدوا فيما تنتجه ؟ إنّهم رغبوا عنه لأنّه مادّة، والمادة منبوذة عندهم، لأنها من متاع الدنيا، والدنيا زائلة، والمتعلّق بالزائل زائل.

إنّنا نجد في مسيرة هؤلاء الشيوخ أثر السلف الصالح أمثال الجنيد والحلاج ورابعة العدوية وابن عربي والغزالي الذين عرجوا الى السماء بحبال من التعاويذ والابتهالات والسّمو بالنفس عن مفاتن الدنيا. فمجتمع الكرامات مجتمع يعيش على رواسب الماضي، وقد كان همّ أفراده أن يَقْتَفُوا آثار أجدادهم، ويَا لَسَاعدة من يتقن اللعبة فيُخَيَّلُ اليه أنّه بلغ مرتبة أحدهم ! وبقبوع هؤلاء الأشخاص بين رفوف الماضي - الذي يمثّل بالنسبة اليهم كلّ شيء - جعلوا بينهم وبين التطلّع الى المستقبل وتدبّر أمره حجابا كثيفا لم تزلْ غشاوتُه عن عيونهم وعيون مريديهم إلا في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين عندما شرع العقل في الخروج من الركود الذي تردّى فيه طيلة قرون عدّة. أمّا قبل هذا التاريخ فقد كان الناس يحلمون بجنّات عرضها عرض السماوات والأرض، ولم يستفيقوا من سباتهم - وأنّى لهم أن يستفيقوا - إلاّ على جحافل الاستعمار تطأ أرضهم وتستغلّ خيراتهم، لأنّ عيونهم عن كلّ ذلك كليلة، بل قُلْ إنّهم لم

(90) الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم ص 178.

يكونوا ينظرون بالبصر لقوّة البصيرة التي تتجاوز عندهم المحسوس لتتعلّق بما هو فوق المادة والحسّ. لقد غاب الجهد في هذه الحكايات ليحلّ محله التواكل، ولماذا يجهد المرء نفسه وخيرات الزوايا تفيض على الوافدين عليها فيطعم منها الصادر والوارد ؟ ولماذا يكلّف الفرد نفسه عناء البحث وكسب المعرفة والحال أنّ شيخ الزاوية يهتك أستار الغيب فيعلمه بأحداث المستقبل وأنباء الماضي ؟ إنّ هؤلاء الأفراد آمنوا بالإسلام على أنّه الاستسلام والإذعان والرضى بما قُدّر دون محاولة أي تغيير أو تمرّد، فانفصمت بذلك العلاقة بين الكائن البشري والواقع المادّي الذي يعيش فيه.

ويزداد عمل هؤلاء الأشخاص زيفا وبُطلانا عندما يُقبلون على نوع من المعرفة ضاربٍ في أعماق التصوّف. فأنت إذا رجعت الى هذه «الحكايات العجيبة» فلن تجد فيها أن الأشخاص قد مرّوا بمراحل المعرفة المعهودة بدءا بالمحسوسات ومرورًا بالعقل للانتهاء بعد ذلك الى الحدس، لأنّ هؤلاء الأبطال أبطلوا كل ما هو سابق للمرحلة النهائية من مراحل المعرفة، فلم يتوقّفوا عند الحواس ولاعند العقل، فعطّلوا بذلك وظيفة هذه الأدوات في الحقل المعرفي ليرتموا مباشرة في أحضان معرفة غيبيّة، إنّه الكلل والوهن يصيبان الفكر البشري فيكسل ويتبلّد ولا يبحث عن حقائق الأشياء، لأنّه يزعم خطأ أنّ مصدر المعرفة نبع سماوي صافٍ لا ينبغي تكديره بالحواس أو بالعقل. فالمعرفة إذن لا تتحقّق حسب مراحل، وإنّما هي قفزٌ من نقطة الانطلاق الى نقطة النهاية، أمّا ما بين هاتين المرحلتين ففراغ لا يكتسي أيّة أهمّية عند شيوخ الزوايا. ولعل القارئ يلاحظ أن العقل عندما أراد أن يتكلم في بعض «الحكايات العجيبة» أَلْجَمَهُ شيوخ الزوايا لأنّه خرج عن نواميسهم وعن المبادئ التي كانوا يريدون ترسيخها في أذهان المريدين. لقد أراد العقل في «حكاية الجبر والاختيار»[91] أن يتحرّر فيخرج عن النمط الذي سطّره الصوفية والأولياء وبعض مقولات الشريعة فأُرْهِصَ، وعُوقب أصحابه، ولم يُزلْ عنهم العذاب

(91) انظر حكاية الجبر والاختيار ص 248.

المسلّط إلاّ بعد أن تراجعت هذه الأداة فيما ذهبت اليه. وهكذا يمكن أن نلاحظ ما حاق بالعقل ـ كأداة للتفكير الحرّ ـ من إهانة وإلجام، لأنّ الاتّجاه العام في الثقافة آنذاك لم يكن مادّيا أو عقليّا منطقيّا، وإنما كان روحيّا غيبيّا، وقد كانت السلط السياسيّة ـ لأسباب مختلفة ـ تشجّع مثل هذا الاتجاه بالإحسان الى علماء الدين وشيوخ الصوفية. «وهكذا تظهر التربية، أو لِنَقُلْ التأديب أو التعليم، في الفكر الصوفي سَحْقًا لشخصية المتعلّم وتلقينًا أعمى مع الطاعة التامة، فهي غير حرّة، ولا تؤمن بحرية المريد وشخصيته وكرامته. إنّها تعلّم الانتظام والانتمار بأوامر السيد (أو الحاكم من وراء ذلك) والشعور بدونية المنزلة إزاءه»[92].

ومن الأمور الغريبة في هذه الفترة الزمنية التي احتوتها «الحكايات العجيبة» أنّنا لا نجد ذكرا لفيلسوف أو لمفكّر حرّ أو لعالم غير علماء الدين المتمثلين في شيوخ الزوايا والأولياء الصالحين. وقد يعجب المرء من هذه الحال التي ركن فيها العقل الى الكسل والتحجّر، وكأنّ الحضارة العربية الإسلامية التي أنجبت علماء وأدباء وفلاسفة في فتراتها الزاهية أصبحت عاجزة عن إنجاب مثل هؤلاء المفكرين في هذا العهد. وماذا يُنتظر من مجتمع أكلته الفِتَنُ الداخلية والحروب الخارجية أن ينتج ؟ بل ماذا ينتظر من مجتمع فقدت فيه اللغة العربية مكانتها أن يُنجب ؟ إنّنا لن نكون بعيدين عن الصواب إذا ما ذهبنا الى أن المجتمع العربي في تلك الفترة كان يمرّ بمرحلة عُقْمٍ في جميع ميادين الحياة بما في ذلك الحياة الفكرية والثقافية، وحتى يكون القارئ على بيّنة من هذا الركود الثقافي وغياب النزعة العقلية الذي ساد الحياة الفكرية في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) يمكنه العودة الى مؤلّف محمود سليم رزق «عصر سلاطين المماليك»، وقد أرّخ فيه صاحبُه للحياة الفكرية والأدبية في عهد المماليك، وترجم لأعلام العصر في مختلف فروع المعرفة. لكن الباحث لن يجد في هذا المؤلّف ذكرا لفيلسوف أو لعالم غلّب العقل على النقل، فاجتهد

(92) الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم ص 241.

وابتكر باستثناء ابن خلدون، وقد عَدَّ صاحب الكتاب هذا المفكرَ ظاهرة شاذة في عصره عندما قال : «ومهما يكن من شيء فإنّ العصر لم يكن بالمسرح الصالح لظهور رجال المنطق والفلسفة المُجدِّد منهم والمبتكر ولا رجال الحكمة والنظر فيما وراء الطبيعة (...). أمّا مقدمة ابن خلدون في فلسفة التاريخ وقوانين الاجتماع، فحدث فذٌّ في العصر، لم ينتجه سياقُهُ ومنطقه، وإن هي إلاّ ذكاء المؤلّف وعبقريتُه»[93].

إن المعرفة في حكايات الكرامات تبقى معرفة الحدس وما يصحب هذه المكاشفة أو الإشراقة الصوفية من شعور بالرضى وانتشاء ببروز الحقّ. وقد حدّثنا الرواة في هذه الحكايات عن الكثير من المكاشفات والاطّلاع على عالم الغيب ومعرفة الحقائق التي يتوصّل اليها شيوخ الزوايا دون عناء أو بحث. وحدّثنا ابن بطوطة ـ هو الآخر ـ عما كان يجده من نور وإشراقة أثناء ارتدائه زيّ الصوفية [94].

بيد أنّ الحياة الثقافية، ولئن مرّت بمثل هذه الحال من الركود والعقم فقد كان ذلك حصاد بعض العوامل السابقة التي مهّدت لمثل هذا الوضع المزري. فمنذ دولة السلاجقة اتجهت الحياة الثقافية اتّجاها جديدا أفرغ العقل من وظيفة النقد والجدل وقبول الأشياء عن طريق الحجج والبراهين العقلية لتركن هذه الوسيلة في المعرفة الى الجمود والصّمت ولتحلّ محلّها القوانين الشرعيّة التي يجب أن تُقبل قبولا مطلقا دون إبداء أيّ رأي فيها، ولعلّ تهجّم أبي حامد الغزالي على رجال الفلسفة في «المنقذ من الضلال» يدلّ بجلاء على هذا الاتّجاه الذي يريد أن يكبت العقل ويُلْجِمَهُ، وقد تآزرت السلطة السياسية مع السلطة الدينية لتجعل من المحصول الثقافي محدودَ الأبعاد قليلَ الجدوى، يقوم على التكرار والنقل وشرح المتون وتذييل المدوّنات، لأن عمل الفكر انحصر في ميدان العلوم الشرعية دون

---

(93) عصر سلاطين المماليك المجلد 3 ص 163.

(94) انظر الرحلة ص 530.

أن يتجاوزها، فكان هذا الاتجاه دعامةً للدين وتأديبًا للعقل الذي حظي بمكانة مرموقة في العصور السابقة خاصة في عهد المعتزلة.

ومهما يكن من أمر فإنّ «الحكايات العجيبة» بصفة عامة والكرامات بصفة خاصة تظلّ شاهدا قويّا على ما لحق الحياة الثقافية بجميع فروعها من ركود وارتماء في أحضان اللاّمعقول تبرزه بجلاء شطحات الصوفية و«حضرات» الأولياء الصالحين وإيمان الخاصة والعامّة بفاعلية «بركتهم». وتبقى الكرامات - بالإضافة الى ذلك - تدين أصحابها بسبب التوجّه الذي سلكوه وحملوا مريديهم على انتهاجه في زمن كانت المجتمعات العربية تمرّ فيه بأحلك فترات حياتها نتيجة الضربات التي كانت توجّه اليها من الخارج في مناسبات عديدة، ونتيجة حاجة الفرد آنذاك الى من يبصّره بأقوم المسالك للخروج من الوضعية المزرية التي تردّى فيها. «لقد تطرّفت الشخصية المتصوفة، وهي أسمى شريحة في الذّات العربيّة، في الالتجاء الى حلّ الصّراعات لاَ بجدليّة الفكر مع الواقع والفرد مع المجتمع، أو بقانون العقلانية ومقولات المنطق، بل بأوالية أو آليات صارت محدّدة معروفة، وشبه ثابتة لتميّزها بطبيعة فاترة أوّلا وسلبية ثانيا ...»[95] إنّنا نقول هذا لأنّ أصحاب الكرامات كانوا يمثلون تيارا فكريا ذا حظوة كبيرة لدى الطبقة الحاكمة. فأين مسؤولية هؤلاء النّاس أمام مجتمع ضعيف متخلّف يتآكل داخليا، ويتلقّى عديد الضربات من الخارج ؟

لكن لنترك هذا التحليل المادّي للأشياء ولننظر الى الأمور بعين أصحاب الكرامات. إنهم يرون بغير شك في سلوكهم الحياتي هذا أنهم أفراد تجاوزوا المنزلة البشرية بإطلالهم على عالم جديد تخلّصوا فيه من دنيا القيود ومن عالم الأرض والطين، ذلك العالم الذي تجلّى لهم مدنّسا ومشوّشا، يظلّ الإنسان يتخبّط فيه بين متطلّبات الجسد وغرائزه البهيميّة، لذلك لاحظنا أنّ هؤلاء الأشخاص كانوا يقبلون على الموت دون أن يزعجهم لأنّهم يعتبرون أنّ هذه الظاهرة الكونية تمثّل جسرا يعبرونه

(95) الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم ص 303.

للانتقال من عالم مادّي مشوّه الى عالم روحاني يشعّ نوره على أصحابه أمنا وسلاما، أو لم يكن شيوخ الزوايا يستعدّون للموت وكأنّهم يستعدّون لقضاء شؤون عاديّة ؟[96]. إن الموت ضرب من الحياة الجديدة التي يسعى الصوفية الى بلوغها، فهم لذلك لا يرهبونه بل إن الكثير منهم يهشّون اليه ويفضّلونه على الحياة.

ولعلنا نجد لأصحاب الكرامات تبريرا آخر للسلوك الحياتي الذي اتّبعوه من شأنه أن يهدّئ من لهجة النقد الذي يمكن أو يوجّه اليهم، ذلك أن هؤلاء الأفراد قد شعروا بالإحباط نتيجة تدهور الأوضاع الاجتماعية والسياسية في تلك الحقبة الزمنية وضياع المروءة والدين بين حكّام دخلاء على العرب ودينهم وحروب صليبية كانت تنهش كيان المجتمع العربي، فلم يجد الفرد سوى هذا النوع من التخدير أو الغيبوبة التي يضيع فيها بين روائح البخور تُوقد في الزوايا وتعاويذ الشيوخ تنطلق نحو السماء. إن مثل هذه الكرامات كانت حافزا لأصحابها، تشعرهم بالتفوّق في السماء رغم هزيمتهم على وجه الأرض، وتجعلهم يشعرون بالأمن والطمأنينة رغم الهزّات العنيفة التي كانت تهزّ كيان الانسان العربي المسلم آنذاك. فالكرامة «كالتصوّف، دعوة للإنسان كي يكون ما يودّ أن يكون وإظهار لإمكانية أن يكون ما يودّ. يظهر الانسان فيها قادرا على خلق نفسه، وعلى إعطائها المعنى المطلوب. تبيّن لنا أن الأخلاق قابلة للتنفيذ، وأن القيم ممكنة التحقّق، وأن الانسان إمكانية على بلوغ التفريد وعلى التكامل ...»[97] لقد كانت هذه الشطحات بمثابة الوقوف أمام زحف الصليب مثلما كانت تعبيرا عما أصاب النفس من إحباط وخيبة في عصر سيطرت فيه العناصر الأجنبية على جميع مقاليد الحكم. لكن هل يمكن أن تقوم هذه العوامل مبرّرا موضوعيّا أو تعليلا مقبولا من شأنه أن يلطّف من لهجة السخط الذي يمكن أن يوجّه الى شيوخ الزوايا نتيجة غيابهم في عالم الغيب والصمت عما كان يدكّ صرح كيان المجتمع العربي الاسلامي ؟

(96) انظر حكاية أبي الحسن الشاذلي ص 25 وحكاية الشيخ جلال الدين التبريزي ص 613.

(97) الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم ص 301.

إن مثل هذا التوجّه يظلّ سلبيّا في الثقافة العربية الإسلامية مهما كانت الدوافع التي دعت اليه نظرا للأوضاع التي كانت تعيشها المجتمعات العربية آنذاك في جميع ميادين الحياة، لِمَا تراكم فيها من تدهور وتخلّف وغياب وعي. لقد كان همّ هؤلاء أن ينفتحوا على عالم السماء والروحانيات غاضّين الطرف عن عالم الناس، غير مبالين بما كان يطفو على سطح الواقع المعيش. إنّهم كانوا يقفون من الماضي موقف التّمجيد والتقديس والانبهار، فاسترجعوا عن طريق الذكرى الماضي المجيد، وعاشوا تجربة السلف عن طريق المعاناة ومجاهدة النفس وترويضها ترويضا قاسيا علّها تعوّض الإحباط الذي حاق بها في الواقع المادّي المعيش، فتعطّل بذلك الكيانُ وتوقّف التاريخ في أذهانهم، بل لنقل إنّهم رجعوا بالزّمن إلى الوراء لأنهم لم يجدوا في الحاضر ما من شأنه أن يجعلهم يتعلّقون به. إنه ضرب من الحياة على التأسّي والتطاول على الزمن الذي أصبح عندهم أسطوريّا يمكن أن يتقلّص، فإذا بالمسافات تُطوى في طرفة عين، كما يمكن أن يعود القهقرى، فإذا بالفرد يعيش في عصر الجنيد والحلاج وابن الفارض وابن عربي والغزالي. ألم نسمع بأنّ الشيخ جلال الدين التبريزي «كان يصلّي الصبح كل يوم بمكّة»[98] والحال أنّه «مُقيم بجبال كامرو» «وهي جبال متّسعة متصلة بالصّين»[99] ؟ ألم يحدثنا ابن بطوطة في إحدى حكاياته أنّه كان يشعر أثناء تصوّفه بما كان يشعر به أبو حامد الغزالي أثناء تجربته الصوفية ؟[100]. لقد فضّل هؤلاء الأفراد حياة الرضى والاستسلام والإقرار بالأمر الواقع والانسحاب أمام مقتضيات الوجود إيمانا منهم بأنّ كل شيء يتمّ بقضاء وقدر، وليس في الإمكان أحسن ممّا كان، ولا فائدة من رفض ما أنزل الله على عباده، لأنّ هذه المبادئ تُعدُّ تمرّدا وضربًا من الكفر والزندقة، ظنّا منهم أن دور الإنسان في الكون يتمثّل في الخضوع والوقوف بانْشِدَاهٍ أمام عجائبه، مسبّحين

(98) حكاية الفرجية ص 614.

(99) انظر الرحلة ص 612.

(100) انظر الرحلة ص 530.

مكبّرين تاركين أمور الدنيا للمغضوب عليهم في الآخرة، موكلين ما يجب عليهم أن يضطلعوا به الى القوى الماورائية، معتقدين اعتقادا جازما أنّ في التّواكل والاستسلام يكمن مفهوم الإسلام الحقّ والإيمان العميق. إنّه مفهوم الدين في عصور الانحطاط التي تحوي زمن «الحكايات العجيبة»، زمن تقديس الماء والنار والاعتماد على شعوذة السحرة والمنجّمين في الهند والصين ...

لكن قبل الحديث عن الوثن في بلاد الهند نرى من الضرورة التوقّف عند ظاهرة تلفت الانتباه وتدعو الى الحيرة والتساؤل، تتمثّل في صمت ابن بطوطة عن ذكر الزوايا والكرامات في بلدان المغرب العربي والأندلس. فقد انطلق هذا الرجل في رحلاته من بلاد المغرب الأقصى عبر الجزائر فتونس فليبيا، وزار في رحلته الثانية بعض مدن الأندلس، لكنه لم يذكر أيّ زاوية في هذه البلدان، ولم يتعرّض أثناء حديثه عن الزوايا وشيوخها في الشرق الإسلامي وفي بلاد الهند والصين الى ذكر زوايا أو شيوخ ذوي كرامات في هذه البلدان. فهل أن هذه الظاهرة تؤكّد عدم وجود الزوايا في مثل هذه البلدان ؟

إنّنا لا يمكن أن نجزم بأي حال من الأحوال بعدم وجود زوايا وشيوخ ذوي كرامات في بلدان المغرب، لا سيّما إذا عدنا الى أسماء الشيوخ الذين ذكرهم محمد البهلي النيال في كتابه «الحقيقة التاريخية للتصوّف الإسلامي». وقد جاء هذا الكتاب حافلا بأسماء هؤلاء الشيوخ، منهم من ينتمي الى تونس ومنهم من ينتمي الى الجزائر وبلاد المغرب والأندلس. إنّنا نكون بعيدين عن الصواب إذا ذهب بنا الاعتقاد الى القول بعدم وجود مثل هذه الظاهرة الاجتماعية. إنّ الزوايا موجودة، والشيوخ موجودون، ومنهم من رحل الى المشرق، ووجد ابن بطوطة آثاره هنالك مثل أبي الحسن الشاذلي وأبي مدين شعيب[101]. لكنّ ابن بطوطة أهمل ذكر هذه الظاهرة أثناء حديثه عن بلدان المغرب العربي. ويمكن أن يُعزى هذا

(101) انظر محمد البهلي النيال : الحقيقة التاريخية للتصوّف الاسلامي تونس 1965 ص 229 وص 204.

النّسيان الى كون الشيوخ في هذه البلدان أضحوا معروفين لدى المغاربة. ونحن لاحظنا أنّ الرحّالة كان يعتني خاصّة في حكاياته بالأمثلة النادرة والعجيبة، وبالتالي فحديثه عن كرامات الشيوخ في هذه الربوع سيكون أمرا غير مرغوب فيه بالنسبة الى متقبّل «الرحلة» وحكاياتها لأنّه يرغب دائما في معرفة ما هو غير مألوف، أضف الى ذلك أنّ بعض الرحالين قد سبقوا ابن بطوطة في هذا الميدان، فتحدّثوا بإسهاب عن هذه البلدان. أما السبب الموالي فيمكن أن يعود الى أنّ ابن بطوطة لم يستقرّ في بلدان المغرب مدّة طويلة تمكّنه من التجوّل فيها لذكر خصائصها وما يوجد فيها من عناصر تلفت الانتباه مثلما مكث في بلاد الهند والصين ...

ب ـ المجتمع الهندي والوثن

- الماء
- النار
- التراب والسحر والعرافة والعين الشريرة

إذا عدنا الى «الحكايات العجيبة» فإننا لن نعثر على حكايات كثيرة تتناول التفكير العقائدي عند الهنود. لكن قلّة هذه الحكايات لا تقف دون معرفة الحياة الدينية في المجتمع الهندي، لأنّ ما ذكره ابن بطوطة في هذا الجانب يبدو ثريّا على ندرته، إذ من خلال حكايات قليلة العدد مثل «حكاية الماء والنار» و«حكاية امرأة كفتار» و«حكاية ضياع ابن بطوطة في بلاد الهند» و«حكاية السلطان بلبن» يمكن أن نتبيّن بجلاء بعض المعتقدات الدينية في هذه البلاد. ولعل القارئ يلاحظ أن الرحالة ذكر أن الدين الاسلامي كان من بين الأديان الممارسة في بلاد الهند وأنّه منتشر في أماكن كثيرة منها. ولن نتناول هذا الجانب في «الحكايات العجيبة»، وإنّما سنركّز أساسا على بعض المعتقدات الأخرى مثل عبادة الماء والنار وتفشّي السحر في الهند، وسنؤجّل الحديث عن الإسلام في هذه الربوع لنتناول ذلك أثناء دراستنا للّقاء الحضاري. فكيف كان ينظر سكان الهند الى الماء ؟ وما هي مختلف الدلالات التي حمّلوها للنار ؟

يُعتبر الماء في «حكاية امرأة كفتار» وسيلة امتحان يُختبر بها الإنسان لمعرفة ما إذا كان مذنبا أم بريئا. فالماء ليس مجرّد سائل طبيعيّ يُستعمل لأغراض حياتية معروفة في حياة الانسان، وإنما تجاوز هذه المنزلة ليكون المُمتحن، فهو يقوم بوظيفة إبراز جانب الخير والشر في الإنسان. ونلاحظ في هذه الحكاية أن الماء ارتبط بنهر «الجون»، وهو من الأنهار المقدّسة عند الهنود، وبهذا الدور يخرج الماء من أداء وظيفة مرتبطة بإحدى ضرورات الحياة (الشراب) ليقوم بدور عقائدي أو روحيّ، فيخرج بذلك من منزلة الأشياء ويكتسب بُعدا طقوسيّا. وصار من عادة أهل الهند في حالة عثورهم على الجرم أو المذنب «أن يُجَاءَ به الى نهرٍ شديد الجَرْي، عميق القرار، أو الى بئر بعيدة القعر كثيرة الماء، فيقول للماء: أنت من اطهار الملائكة عارف بالسرّ والعلانية، فاقتلني إن كنت كاذبا، واحرسني إن كنت صادقا، ثم يحتوشُهُ خمسة نفر، ويلقونه فيه، فإنْ كان صادقا لم يغرق فيه ولم يمت»[102]. فأنت ترى كيف يخاطب الإنسان الماء باعتباره كائنا مقدّسا، له سلطان على الكائن البشري الذي يبدو ضعيفا متضرّعا جاهلا، بينما ينتصب السائل قدامه وله من صفات الألوهية معرفة الغيب والخلوّ من الرجس، فهو لذلك قادر على التمييز بين المجرم والبريء، فيقتل الأول ويحرس الثاني. ويمكن لمتقبّل هذه الحكاية أن يلاحظ هذه الوقفة التي يقفها الإنسان أمام الماء، ففيها من الإجلال والتقدير ما فيها: إنّه العبد الضعيف يقف أمام قوّة خارقة للعادة، قادرة على حراسته عند ثبوت براءته، وعلى مَحْقه عند تمرّسه بالخطيئة.

ويتبلور هذا البعد الطقوسي أكثر فأكثر في حكاية «الماء والنار» عندما يُضْحي نهر «الكنك» رمزا للطقوس الدينية في بلاد الهند، فهو النهر الذي اليه يحجّون، وهو أمر يدلّنا على المنزلة العظمى التي اكتسبها الماء في المجتمع الهندي. ويزداد هذا العنصر الكونيّ قيمة عندما نُلفي الهنود يذهبون في اعتقادهم الى أن هذا النهر (أي نهر الكنك) يُعدّ من

---

(102) البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل ومرذولة. الطبعة 2. بيروت 1983 ص ص 431 - 432.

أنهار الجنة، لذلك كان بعضهم يلقي بنفسه فيه، فيغرق ثم يموت. وهذه العملية لا يقوم بها صاحبها من أجل غاية مادية مرتبطة بالدنيا، ولا لأنّه يعاني ضائقة مالية، وإنما يقبل عليها مختارا تقرّبا من الخالق الذي يسمّى عندهم «كُساي»، يقول ابن بطوطة في حكاية الماء والنار» إنّه «إذا أتى أحدهم ليغرق نفسه يقول لمن حضره : لا تظنّوا أنّي أغرق نفسي لأجل شيء من أمور الدنيا، أو لقلّة مال، إنّما قصدي التّقرّب الى كساي»[103]. فالماء إذن وسيلة تقريب بين المخلوق والوثن. ونلاحظ في هذه الحكاية أن الهنود لا يمنعون المقبل على هذه العملية من الإقدام عليها، بل إنهم يحضرون المشهد حتى إذا ما غرق الشخص ومات أخرجوه من الماء ليحرق ويرمى برماده في هذا الماء من جديد. ويبدو أن الموت على هذا الشكل وفي هذا الظرف المكاني له أبعاد طقوسيّة، وكأننا نستنتج من هذه العملية ضربا من الوفاء الديني والإخلاص للمعبود. ويبدو الموت بهذه الطريقة مرغوبا فيه مرضيّاعن صاحبه، بل كأنه ضرب من الاستشهاد والفناء في سبيل إحدى القوى الخفية. وقد لاحظ ابن بطوطة أن الإقبال على الغرق لا يُعدّ من الشواذّ في بلاد الهند لأنه ألفى الكثير من الهنود يغرقون «أنفسهم في نهر الكنك، وهو الذي اليه يحجّون وفيه يُرمى برماد هؤلاء المحرقين»[104].

إلاّ أنّ الماء ولئن اصطبغ بهذه الصبغة الروحية فإنّه يمكن أن يكون ممهّدا لأعمال طقوسيّة. فنحن نلفي النساء المقبلات على حرق أنفسهنّ في «حكاية الماء والنار» يتجرّدن من ثيابهنّ، ويلقين بأنفسهن في صهريج ماء قبل أن يقبلن على عملية الاحتراق. وكأننا نلمس من خلال ذلك ضربا من طلب التطهّر والصفاء قبل المثول أمام المعبود. فالماء يقوم إذن بوظيفة التطهير. وتبدو هذه العملية ضرورية حتى يتمّ قبول هذه الطقوس مثلما هو الشأن بالنسبة الى الطهارة التي تسبق الصلاة في العقيدة الاسلاميّة.

(103) حكاية الماء والنار ص 413.

(104) نفس المصدر نفس الصفحة.

وقد اكتسب الماء هذه النظرة القدسية لدى الهنود نظرا لما لهذا السائل من مكانة روحيّة عندهم. فمن اعتقادهم «في نهر كَنْك أنّ مجراه كان في القديم على أرض الجنّة»[105]، فماؤه لن يكون إذن عاديا، وكيف يكون كذلك وهو المنطلق من العالم العلوي وله من القداسة الشيء الكثير ؟ وقد اقترن ماء هذا النهر عندهم بمحو ذنوب الناس الذين يحجّون اليه. وهم يعتقدون أنّ من جرى عليه ماء هذا النهر غُفرت ذنوبه. ويذكر البيروني في كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل ومرذولة» أنّ أحد ملوك الهند القدامى رق حاله لأسلافه الذين أُودعوا في جهنّم بسبب اقترافهم بعض الذنوب، فأقام أياما وليالي صائما متعبّدا، ثمّ ذهب يبحث عن نهر الكنك، فلما دُلَّ عليه «أجرى الشّعبة الوسطانية من شعبه السّبع على عظام أجداده، ونجوا بذلك من العذاب»[106]. ولعلّ ما جاء في هذه الحكاية من أحداث أصبغ على ماء هذا النهر مسحة من القداسة فصار قِبْلَتَهُمْ يحجّون اليه، ويُلقون فيه عظام موتاهم المحترقة لاعتقادهم في تخليص الناس من عذاب جهنّم عن طريق الماء مثلما نجّى في القديم أسلاف أحد ملوكهم. لكن هذا الضرب من القداسة لا يقتصر على هذا النهر بل يتجاوزه ليشمل المياه بصفة عامّة، لأنّنا نُلفي النّاس يحملون عظام موتاهم الى هذا النهر بعد حرقها، أمّا ما تبقّى من رماد الهالك «فيطرح في بعض الأودية الجارية»[107].

تتجلّى لنا إذن من خلال هذه الملاحظات مكانة الماء في التفكير العقائدي عند الهنود، وهو تفكير يحظى فيه هذا العنصر بمنزلة رفيعة. ويزداد هذا السائل قيمة عندما يحدثنا ابن بطوطة في «حكاية ضياعه في بلاد الهند» عن الآبار التي حفرها أهل الهند من أجل الحفاظ على الماء وتوفيره في أماكن عديدة من بلادهم. وكثرتها تدلّنا على المنزلة التي يحتلّها هذا العنصر الكونيّ عند الهنود. وقد ذكر الرحّالة أن من عادة

(105) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل ومرذولة ص 193.

(106) المرجع السابق ص 421.

(107) المرجع السابق ص ص 438 - 439.

سكان القرى في بلاد الهند «ان يصنعوا احواضا يجتمع بها ماء المطر فيشربون منه جميع السّنة»[108]. وبالإضافة الى صنع هذه الأحواض نراهم أكثروا من حفر الآبار، وتسمّى البئر عندهم «الباين»، وقد كانت لهم طريقة عجيبة في حفرها، يقول ابن بطوطة «البَاينُ عندهم بئر متّسعة جدا، مطوية بالحجارة، لها درج ينزل عليها الى ورد الماء، وبعضها يكون في وسطه وجوانبه القباب من الحجر والسّقائف والمجالس»[109].

وممّا يؤكد أهمية عنصر الماء عندهم تنافس السلطة السياسية في إقامة هذه المعالم حيث «يتفاخر ملوك البلاد وأمراؤها بعمارتها في الطرقات التي لا ماء بها»[110] وكأنّنا «بالحكايات العجيبة» جاءت لتدعم ما ذكره البيروني في القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) حيث تعرّض الى ذكر هذه الآبار والأحواض وتفوّق أهلها في صنعها، وقد تحدّث عن علاقتها بالمعتقد الدّيني عندهم فقال : «وفي كلّ موضع يوصف بفضيلة يعمل الهند حياضا تقصد للاغتسال، وصار ذلك لهم صناعة يبالغون فيها حتّى أنّ قومنا إذا رأوها تعجّبوا منها، وعجزوا عن صفتها فضلا عن عملها، فإنّهم يعملونها من صخور عظام جدّا شديدة الهندام مشدود بأوتاد حديدة غلاظ درجا درجا كالرفوف، تدور الدرجة في جوانب الحوض على سمك أطول من قامة الرجل، ثم يعملون على الوجه الذي فيما بين الدّرجتين مراقي كالشّرف، فتضير الدرجات الأولى كطرق والشرف درجات، لو نزل نفر كثير وصعد آخرون لما التقوا ولما انسدّ عليهم طريق لكثرة الدرجات، ويمكن الصاعد فيها من الانحراف الى غير التي ينزل عليها النازل»[111]. ولعل أهمية الماء تعود الى اعتقادهم بأنه كان أول العناصر التي وُجدت في الكون، وكان مالئا موضع العالم كلّه، وقد نسب البيروني اليهم مثل هذا المعتقد عندما قال : «إنّ الماء (في مرموزاتهم

(108) حكاية ضياع ابن بطوطة في بلاد الهند ص ص 536 ـ 537.
(109) المصدر السابق ص 535.
(110) نفس المصدر نفس الصفحة.
(111) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل ومرذولة ص 422.

الخبرية) كان قبل كلّ شيء، ووضع العالم ممتلئ به»[112]. فإذا كان الماء سابقا في الخلق لغيره من العناصر فحريٌّ به أن يجد عندهم مثل هذه الحظوة، فيتّخذ هذه النظرة التقديسية لتفضيله على العناصر الأخرى عند بداية الخليقة. ولعل كثرة المياه والأودية في بلاد الهند جعلت الناس ينظرون الى الماء بمثل هذه النظرة.

لكن هذه الهالة من القداسة التي أحاطت بالماء لا نعثر عليها عند الهنود فقط، بل نجدها كذلك في بعض الحضارات الأخرى وفي الأديان المنزّلة. فنحن إذا عدنا الى الكتب السماوية نجد أن هذا العنصر الكوني قد حظي بمنزلة عظمى في هذه الكتب. فقد كثرت مثلا الآيات القرآنية التي وُظّف فيها الماء وظائف متعدّدة، فالجنّات الموعود بها تجري دائما «من تحتها الأنهار»، والآيات الدّالة على ذلك كثيرة جدّا [113]. والماء في القرآن مصدر حياة عند جميع الكائنات، فقد أنزل الله من السماء ماء «فأحيا به الأرض بعد موتها»[114]. وجاء في سورة الأنبياء قوله تعالى: «وجعلنا من الماء كل شيء حيّ»[115]. ونجد للماء ثلاث وظائف في القرآن: فهو إمّا وسيلة ترغيب للمؤمنين في «جنّات تجري من تحتها الأنهار»، وبذلك يتبيّن موضع الجنّة الموعود بها، فإذا بالماء أحد عناصرها الأساسية لأنها قائمة عليه، وإمّا نازل من السماء فباعث في الأرض الحياة بعد موتها، فيكون بذلك مصدر إحياء وبعث، وإمّا وسيلة تطهير من الرجس والأدران. وقد ذكر الدكتور علي زيعور في كتابه «الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم» معاني الماء فإذا هو يدلّ «في التراث العربي والإسلامي على التطهّر وإعادة الحياة الى النقاوة. فوظيفته هي التخليص من الأرجاس، وإزالة النجاسة، غسل الذنب والإعداد للحياة الأفضل أو للمرحلة الأرفع. وهو في المسيحية أيضا ذو وظائف مماثلة، به يتمّ التعميد

(112) نفس المرجع ص 160.

(113) انظر مثلا سورة آل عمران آية 126، وسورة النساء آية 13 و57 وسورة المائدة آية 12 و85.

(114) سورة البقرة الآية 164.

(115) سورة الأنبياء الآية 30.

أي النقل الى حياة أفضل ...»[116] فكان بذلك عنصرا ذا مكانة هامّة في الكتب السماوية، لذلك لا غرو أن نجده قد حظي بمثل هذه المنزلة في التفكير العقائدي لدى الهنود، بل لعلنا نرجّح أن اعتقادهم في فاعلية ماء نهر الكَنْك الذي يحجّون اليه نابع أساسا من الكتب السماويّة التي ربطت مواضع الجنان بمنابع المياه التي تجري من تحتها. وقد رأينا أنّهم ذهبوا الى الاعتقاد بأنّ نهر الكنك هو أحد الأنهار التي تنبع من الجنّة. وكان الماء منذ الحضارات القديمة يمثّل طاقة هائلة قادرة على البعث والإحياء. ونجد في القرآن ما يؤكّد أسبقية هذا العنصر على العناصر الكونية الأخرى في الخلق. فقد جاء في سورة هود «وكان عرشه على الماء»[117]، وذهب البيروني في تفسير هذه الآية الى «أنّه لم يكن وقتئذ (عند بداية الخلق) بعد الله غير الماء وعرشه»[118].

النــــار

لكنّ أهل الهند لم يقفوا في تفكيرهم العقائدي عند تقديس المياه وتعظيمها لأنّنا نجد منهم من ولّى وجهه صوب النار يتخذها الهًا يعبد ويُقدّم اليه نفسه قربانا. ففي «حكاية الماء والنار» نلفي النساء اللآتي فقدن أزواجهن يلقين بأنفسهن في النار طوعا. وقد ذكر ابن بطوطة في هذه الحكاية احتفاء الناس بالنار عندما تعزم إحدى النساء على حرق نفسها. وتجلّى هذا الاحتفاء من خلال الاستعدادات التي يرتّبها الهنود قبل التحام المرأة بالنار. فالنساء اللآتي يقبلن على هذه العملية يُقمن «قبل ذلك ثلاثة أيام في غناء وطرب وأكل وشرب، كأنّهن يودعن الدّنيا، ويأتي إليهنّ النساء من كلّ جهة»[119]. وقد وصف ابن بطوطة الموكب الذي يصاحب المرأة الى مكان الحرق، فإذا بهذه المرأة «متزيّنة متعطّرة وفي يمناها جوزةُ نارجيل تلعب بها، وفي يسراها مرآة تنظر فيها وجهها،

(116) الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم ص 183.

(117) سورة هود الآية 7.

(118) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل ومرذولة ص 161.

(119) حكاية الماء والنار ص 412.

والبـراهمـة، يَحُـفُّـونَ بهـا، وأقـاربهـا معـهـا، وبين يـديهـا الأطفـال والأبواق والأنفار»[120]. ألا يدلُّ هذا المشهد على أنّ لقاء عظيما سيتمُّ بين الإنسـان المخلوق والنار المعبودة ؟ وإلاّ فلم التـزيُّنُ والتعطُّر والحرصُ على البروز في مظهـر جـذّاب ؟ ألا يدلُّ هذا على أن المرأة تريد أن يكون لقاؤها بـالنار مـباركا والقبول حسنا مـرضيّا عنه ؟ لذلك تـطهّرت وتـزيّنت وتعطّرت، ولبست ثوبا غير مخيط، إنّه ضرب من التقوى والتعبّد والمثول بين يدي الوثن في أحسن صورة، تُقبل عليه المرأة بكل تلقائية دون خوف. بل إنّها تضحك لكلّ إنسـان يقـول لهـا : «أبلغي السّلام الى أبي أواخي أو أمّي أو صاحبي»[121]. إن الإلقـاء بالنفس في النّار ليس مـوتا وإلاّ كيف يبلّغ المقبلُ على الموت السلام الى من مات قبله ؟ إنّ الموت بهذه الطريقة ما هو إلاّ مـرحلة تُفضي الى حيـاة أخـرى. ولعلّ هذا النوع من التفكير مـرتبط بفكرة التناسخ عند الهنود.

وممّا يدلّنا على الاحتفاء بـالنار عملية التطهّر بالماء قبل الحرق. فقد لاحظنا أنّ المرأة تُلقي بنفسـهـا في صهريـج من الماء، وتنغمس فـيه، ثم تجـرّد نفسـهـا من الثيـاب والحليّ لتتصدّق بذلك على بعض الناس. إنّه نوع آخر من العبادة فيه تطهير للنفس وإحسان بما ملكت في الحيـاة الدنيـا. ويكتمل الاحتفاء بالنار ويتمّ تعظيمها عندمـا تجمع المرأة يديها على رأسها «خدمة لهـا» أي للنـار. كذا تفعل كل امـرأة، ثم ترمي بنفسـهـا في النار الموقدة، عند ذلك «تُضرب الأطبالُ والأنفار والأبواق، ويرمي الرجال ما بأيديهم من الحطب عليها، ويجعل الآخرون تلك الخشبَ من فوقهـا لئلاّ تتحـرّكَ، وترتفع الأصوات ويكثر الضجيج»[122]، وتلتحم المرأة بالنار. إنّه لمشهد يؤكّد ما للنار من منزلة، فيثبت بذلك احترامها وتقديسها لدى بعض الطوائف في الهند. وقد كان الإطار المكاني ـ هو الآخر ـ مُحمَّلاً معنى طقوسيّا بالنسبة الى الهنود، فمكان الحرق تكثر فيه المياه والأشجار

---

(120) نفس المصدر نفس الصفحة.

(121) نفس المصدر نفس الصفحة.

(122) المصدر السابق ص 413.

«وبين أشجاره أربع قباب في كل قبّة صنم من الحجارة»[123]. فوجود الأصنام في هذا المكان يكسبه ثراء روحيّا، ويجعل منه موضعا متميّزا شأنه شأن المواضع التي توجد بها الآبار وأحواض الماء.

وذكر ابن بطوطة أنّ الإقبال على عملية الحرق يُكسب المرأة المقبلة عليها مكانة وعائلتها شرفا. أمّا المرأة التي تُحجم عنها فإنها تُقيم «عند أهلها بائسة مُمْتَهَنَة لعدم وفائها»[124]. وتلبس خشن الثياب. فعملية الاحتراق لا تخلو إذن من سموّ روحيّ وآخر أخلاقي تثبت المرأة من خلالهما ولاءها لعنصر النار ووفاءها للزوج واحترامها للمواضعات الاجتماعية والعقائدية.

وقد أظهرت إحدى النساء المقبلات على الاحتراق في هذه الحكاية شجاعة نادرة عندما نزعت من أيدي الرجال الملحفة التي تخفي عنها النار وهي تقول : «أبالنَّار تُخَوِّفُونَنِي ؟ أنا أعلم أنَّها نَار محرقة. ثم جمعت يديها على رأسها خدمة للنار، ورمت بنفسها فيها»[125]. وكان من عادة الناس أن يحجبوا النار الملتهبة بملحفة حتى لا يُدهشَ المرأةَ المقبلة على الاحتراق النظرُ اليها. وذكر البيروني في مؤلّفه المشار اليه سابقا أنّ إقدام المرأة على هذه العملية أفضل عندها من بقائها بعد موت زوجها، لأنّ المواضعات الاجتماعيّة لا تسمح لها بالزواج من رجل ثان، فتظلّ بذلك «بين أحد أمرين : إمّا أن تبقى أرملة طول حياتها، وإمّا أن تحرق نفسها، وهو أفضل حاليها، لأنّها تبقى في عذاب مدّة عمرها»[126].

ويدلّنا الاحتفاء بهذا العنصر على منزلة النار في معتقدات بعض الطوائف الهندية حيث تحتلّ مكانة تصل حدَّ التأليه. فقد ذكر البيروني أنّهم يقدّمون اليها القرابين، بل إنّ تقديم القرابين في طرفيْ النهار واجب يقوم به البرهْمن إذا بلغ الثامنة والأربعين من عمره، لأن «النّار عندهم

(123) المصدر السابق ص 412.
(124) المصدر السابق ص 411.
(125) المصدر السابق ص 413.
(126) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل ومرذولة ص 428.

معظّمة وبالأنوار مقتربة»[127]. وعبادة النار معروفة منذ عصور ضاربة في القِدَم. ولعلّ ما يوجد فيها من طاقات حرارية هائلة كانت من الأسباب الأساسية التي جعلت الكثير من الشعوب أو الطوائف تؤلّهها، ذلك أنّ هذا العنصر كان مصدر دفء وتطهير خاصة لدى الشعوب التي يشتدّ في مناخها البرد، وتكون الحرارة فيه مرغوبا فيها لقدرتها على تنجية الناس من قسوة الطقس. وتبدو النار من هذه الناحية قريبة الصلة بالشمس لأنّها مصدر حرارة ودفء ونور، وقد اتّخذ هذا الكوكب إلهًا يُعْبَدُ وتُقَدَّمُ اليه القرابينُ منذ أقدم العصور. وقد تحدّث الدكتور سعد زغلول في مقاله «الإسلام والترك في العصر الإسلامي الوسيط» المنشور في مجلّة «عالم الفكر» عن منزلة النار عند بعض الشعوب فقال: «كان تقديم الدّفء والاصطلاء بالنّار الى الضعفاء وعابري السّبيل شتاء أشبه بتقديم الطّعام أو الماء عند غيرهم صيفا. فقد كان يحقٌّ للسّائل أن يدخل الدّار دون استئذان، فيصطلي بالنّار ساعة قبل أن يطلب الخبز، فإنْ أعطاه أهل الدار شيئا فيه، وإلاّ خرج»[128].

ونجد في «حكاية الرقص في النار» ضربا من الطقوس الوثنية التي تُقام حول النار، بل إنّنا لنلمح بيُسرٍ أثر المعتقدات المجوسية في الرقصة التي تُقدّم حول هذا العنصر. فقد كان من عادة المحتفين بالنار أن يشعلوا حطبا كثيرا حتى إذا صار جمرًا «أخذوا في السماع ثمّ دخلوا في تلك النار، فمازالوا يرقصون ويتمرّغون فيها»[129]. إنّه ضرب من التمجيد والتّقديس عن طريق الرقص والتمرّغ في النّار، بل إنّه الشوق الى الاتّحاد بمصدر الحرارة والدّفء والنّور حتّى أن من الراقصين «من يأكلها بفمه»، وكأنّه يريدها أن تنصهر في كيانه فيمتلئ بها. ومن المفارقات في هذه الحكاية أن يجمع الراقصون بين فكرة التوحيد الإسلامي من ناحية واستحضار رواسب عقائدية مجوسيّة من ناحية ثانية، لأنّ هذه الرقصة،

(127) المرجع السابق ص 413. انظر كذلك المرجع نفسه ص 88.

(128) سعد زغلول الاسلام والترك في العصر الإسلامي الوسيط. مجلة عالم الفكر المجلد: 10 العدد: 2 السنة: 1979 ص ص 137 - 138.

(129) حكاية الرقص في النار ص ص 184 - 185.

ولئن حملت في مدلولها ارتباطا بمعتقدات المجوس فإنّها كانت تُسبق بالذكر والسّماع.

لكن هذه النظرة التقديسية للنار لا يمكن أن تعزى أسبابها الى بعض المعتقدات الروحية المنتشرة هنا وهناك بين طوائف بعض الشّعوب فقط لأنّنا يمكن أن نجد لها منطلقات دينية حوتها بعض الكتب السماوية. فقد اقترن ذكر هذا العنصر الكوني في القرآن بوظيفة الترهيب والتّخويف. فالكثير من الآيات يُهَدَّدُ فيها الكافرون والعُصَاةُ بالتعذيب بواسطة النار[130]. فقد كان هذا العنصر يمثّل أداة عذاب شديد، فيكون بذلك باعثا على الرهبة والخشية. وهذا الإحساس يمكن أن ينقلب الى شيء من التعظيم والتقديس نظرا لهول العذاب المنبثق من النار والموجّه ضدّ الإنسان.

ونجد في القرآن ما يؤكّد المنزلة التي يحظى بها هذا العنصر، فالنار فُضّلتْ - على لسان إبليس - على الطين، ذلك أن هذا الكائن رفض أن يسجد لآدم، لأنّه خُلق من نار، في حين كُوّن آدم من طين[131]. وينبغي أن لا ننسى في هذا المجال أسطورة برومثيوس والنار في الأدب الإغريقي القديم. فقد عُذّب هذا البطل عذابا شنيعا، فَقُيّدَ بالأغلال، وسيق الى أعلى جبال القُوقاز، ثم سُلّط عليه نسر ينهش كبده كلّ يوم، ويُذيقه أصناف العذاب لأنّه عصى أمر الإله زوس Zeus، فسرق النار التي كان هذا الإله ينوي حرمان الناس منها، فكأنّه حكم عليهم بالإبادة والزّوال لأنّ الحياة لا تقوم بانعدام النار، إذ بفقدان هذا العنصر يعمّ الصقيع والجليد وتتجمّد

---

(130) يقول تعالى في سورة البقرة الآية 24 : فاتّقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدّت للكافرين»، ويقول في سورة التوبة، الآية 35 : «يوم يُحمى عليها في نار جهنم، فتُكوَى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم، هذا ما كَنَزتم لأنفسكم، فذوقوا ما كنتم تكنزون» ويقول ميشال موصوي Michel Mausuy في كتابه «قاستون باشلار والعناصر» : «وددنا لو أن باشلار درس بنسبة أقلّ التعلّق بالنار، وتعمّق أكثر في إبراز الرهبة التي يوحي بها هذا العنصر منذ زمن غير قابل للتذكر لأن النار (...) تجعل الحيوان المتوحش يتراجع إلى الوراء. إنها تبعث الرهبة في عالم الحيوان فيهرع الى المفازات المحرقة ... إنها تنبئ بوجود الشر وتمثّل صدى الجحيم، وترمز الى العقاب الأبدي ...» Michel Mausuy : Bachelard et les éléments. Librairie José Corti. Paris p.39.

(131) انظر سورة الأعراف الآية 12، وسورة الحجر الآية 26 و27 وسورة الرحمان الآية 14 و15.

الكائنات[132]. وكيف لا يحتلّ هذا العنصر الكونيّ مثل هذه المكانة ؟ وكيف لا يُتّخذ الاهًا يُعبد وهو الذي كان منذ عصور قديمة يحتلّ قسطا كبيرا في حياة الإنسان من خلال المواقد تُشعل للاصطلاء بوهجها لتكسب الكائن البشري حرارة ودفئا ؟ إن النار «تلمع في النّظرات وتجري في العروق وتذكي الذّهن، وعلى قدر ما يملك الإنسان من شعل نارية يمكنه أن يكون ذاته المطلقة»[133].

وممّا تجدر الإشارة اليه أنّ النار في «الحكايات العجيبة» اقترن ذكرها بمعنى الوفاء والإخلاص الى المحبوب المفقود. فالمرأة - في «حكاية الماء والنّار» - عند الإلقاء بنفسها في كومة الحطب الملتهبة تريد أن تعبّر عن ولائها للزوج الهالك، بل إنّ ابن بطوطة ليذكر أنّ عملية الحرق هذه قد تُصحب بأفعال تدلّ على الجنس المتأجّج، بل إنّها لَتَدُلُّ على حلول الطرفين - المرأة والرجل - في بعضهما، لأنّهما ينصهران في النار، فلا يقدر الموت على الفصل بينهما، لأنّ المرأة تعانق زوجها الهالك حتى يُحْرَقا معا، ويختلط رمادها برماده[134]. إنّها الرغبة في الاتّحاد والتّوق الى معانقة الآخر. ولا غرو في ذلك، فقد رأى كلّ من باشلار ويونغ Yung أنّ النار «ترمز الى رهافة الحسّ والتقاء الأعضاء الجنسية»[135]، وهي حالات من شأنها أن تولّد الحرارة والدفء في نفوس المتعاطين للجنس، وتجعل الإنسان يغزو هذا الميدان هروبا من برودة الحياة الخالية من العاطفة والجنس[136].

---

(132) انظر إيليا حاوي : اسخيلوس والتراجيديا الاغريقية دار الكتاب اللبناني بيروت 1980 من ص 149 الى ص 151.

(133) قوستان باشلار والعناصر ص 34.

(134) يقول ابن بطوطة في «حكاية الماء والنار» ص 411 : «ولّما احترقا (يعني الرجل وزوجته) ... اخبروني أنها عانقت الميّت حتّى احترقت معه».

(135) باشلار والعناصر ص 37.

(136) المرجع السابق ص 38.

ومن مخلفات النار الرمادُ، وهو في نهاية الأمر عائد الى عنصر التراب. فالنار تلتهم الأشياء فتحوّلها رمادا وبالتالي ترابا، وهو ما يكسب النار قدرة هائلة على احتواء غيرها من العناصر وتحويلها الى أشياء جديدة في قوالب جديدة تُخلق خلقا تضيع فيها ميّزات الكائنات التي احترقت. وقد آمن سكان الهند بفاعلية آثار النار، فاتخذوا رماد موتاهم درعا يقيهم من السّحرة ومن العيون الشرّيرة. فنحن نُلفي الناس في «حكاية امرأة كفتار» يُقبلون على رماد المرأة المحروقة، فيأخذون منه قسطا لأنّهم «زعموا أنّه من تبخّر به أمن في تلك السّنة من سحر كفتار»[137]. وهنا لا بدّ من الإشارة الى قضية السحر في المجتمع الهندي، والسحرة عندهم نوعان : منهم من يُلحق الشرّ والأذى بالغير، ومنهم من يُتّخذ وسيلة لإمتاع الناس وتسليتهم. وقد انتشر الصنف الأول بين الطبقات الشعبية خاصة. وذهب الناس في هذه الفئات الى الإيمان بفاعلية عين الساحر أو الساحرة، واعتقدوا أنه بإمكان أحدهما أن يُلحق الأذى بالغير بمجرّد إلقاء نظرة عليه. وتصيب هذه النظرةُ عضوا رئيسيا في جسد الانسان، لأنّها توجّه مباشرة الى قلبه، فيقع الكائن البشري ميّتا، فإذا ما «شُقّ عن صدره وُجد دون قلب، ويقولون أُكل قلبُه»[138]. ولا بد أن نذكر هنا أن العين تقوم بدور أساسي في عملية القتل هذه حسب ما يعتقد أهل الهند. فعين الساحر في هذه الحال شَرٌّ تُلحق الأذى بالغير. وقد اقترنت هذه الحاسّة في المعتقدات الشعبية بالحسد وبقدرتها على إنزال المصائب ببعض المنظور اليهم، حتّى أنّهم إذا لحق أحدهم مكروه فسّروه بأنّ «عينا أصابته». وينبغي أن نلاحظ أن عين الساحر في الحكايات الهندية العجيبة تملك القدرة على إلحاق الأذى بالغير في جسده فتصيب قلبه. لكن تأثير العين الشريرة يكون أشمل في بعض المعتقدات الشعبية الشائعة في العالم إذ يمكن أن يصيب أذاها الممتلكات الشخصية حيوانا ومادّة «ويتّخذ الأذى شكل المرض أو حتى الموت بالنسبة إلى الشخص

(137) حكاية امرأة كفتار ص 544.

(138) حكاية السحرة الجوكية ص 543.

الذي يقع ضحية للعين الشرّيرة، بينما يلحق التّلف بالأشياء المادّية. ولكن هناك أعراضا أخرى أخفّ وطأة من ذلك تظهر على الشخص وتنجم عن العين الشريرة مثل فقدان الشهية والتثاؤب بشكل مبالغ فيه والسّعال العنيف والتقيّؤ والحمّى»[139]. وهناك من يُرجع «كُلّ الكوارث والشّدائد والأحداث السيّئة التي يلاقيها الشخص هناك الى فعل العين الشرّيرة ...»[140].

لكن أهل الهند لم يكونوا يعتقدون أنّ أيّ عين قادرة على إلحاق الضرر بالآخرين، ذلك أن العين الشريرة تبقى من خصائص السّحرة وحدهم. ومثلما آمن الهنود بفاعلية العين الشرّيرة اعتقدوا كذلك في إمكانية دفع الأذى النّاجم عنها عن طريق التحصّن بالرماد الذي يأخذونه من الميّت ذي العين الشرّيرة بعد حرقه. فهم يَدْرأُون فعل السحر ببعض آثار السّاحر. وذكر ابن بطوطة في «حكاية امرأة كفتار» أنّ أهل الضّحيّة قدّموا شكوى ضدّ السّاحرة الى السّلطان للاقتصاص منها، فوقع اختبارها لمعرفة مدى صحّة ما يُروى حول عينها الشريرة فإذا ثبتت إدانتها نالت جزاء فعلها. ونجد في المجتمعات المعاصرة بعض الأفراد يتّقون فاعلية السحر و«العين» بحمل التّمائم و«الحروز» وقراءة التّعاويذ، وقد يعمدون الى القيام ببعض الأفعال ظنّا منهم أنّها تُعطّل عملَ الساحر والعين الشريرة.

أمّا الصنف الثاني من السّحرة فقد ارتبط في «الحكايات العجيبة» بحياة الطبقة الحاكمة، حيثُ قرّبَ السّلاطين في بلاد الهند والصين السحرة وجعلوهم من خاصتهم. وتتجلّى هذه الظاهرة من خلال بعض «الحكايات العجيبة» مثل «حكاية السحرة الجوكية»[141] و«حكاية المشعوذ»[142]. فالسحرة في هذه الحكايات يتميّزون عن عامة النّاس بهيئاتهم وملابسهم إذ «هم يلتحفون بالملاحف، ويُغطّون رؤوسهم لأنّهم ينتفونها بالرماد كما

---

(139) الدكتور أحمد أبو زيد : المدخل الانثروبولوجي لدراسة الفولكلور. مجلة المأثورات الشعبية السنة 1 العدد 2 الدوحة 1986 ص 154.

(140) نفس المرجع نفس الصفحة.

(141) حكاية سحر الجوكية ص 544.

(142) حكاية المشعوذ ص 641.

ينتف النّاس آباطهم»[143]. وهم الى جانب ذلك «يخبرون بأمور مغيّبة»[144].
وقد سبق أن بيّنّا أثر عيونهم الشريرة في المنظور اليهم، وبسبب هذه الصفات التي توفّرت فيهم عظّمهم السلاطين واستقبلوهم في بلاطاتهم. وهم مسخّرون لتنفيذ أوامر السلطان، حيث يأتون في مجلسه بألعاب عجيبة تدخل في إطار الألعاب البهلوانية أكثر من اندراجها ضمن ميدان السحر، لأنّ الساحر في مثل هذه الظروف مطالب بتقديم أعمال تدهش المتفرّج وتعجبه دون أن يقصد من ورائها إلحاق الشرّ به أو رفع الضرّ عنه. وقد حدّثنا ابن بطوطة عن أثر هذه الأعمال في نفسه. وهكذا يهدف السّاحر أو المشعوذ بألعابه الى تسلية المتفرّج وإمتاعه، وكأنّنا بالسّحرة في هذه الحكايات يعوّضون علماء الدين والأدباء والظرفاء في بلاطات السلاطين والملوك العرب.

وحدّثنا ابن بطوطة في «حكاية السلطان بلبن»[145] عن استعانة رجال الحكم في الهند بالمنجّمين في معرفة بعض أحداث المستقبل. وقد بدأ هؤلاء المنجّمون في مظهر من يعلم بالغيب، فاستنجد بهم السلطان لمساعدته على معرفة من سَيَفْتَكُّ المُلْكَ من ابنه. إن الصورة التي جاء فيها ذكر المنجّمين تعود بنا الى حياة المجتمعات التي يعتمد فيها الناس على السحر والعرافة لمعرفة الغيب أو لطرق أبواب المستقبل. ومن خلال استدعاء السلطان لهم نستنتج العلاقة القائمة بين السلطة السياسيّة وهذه الفئة الاجتماعيّة. فإذا هي علاقة قائمة على المساعدة وتبصير رجال الحكم بما هم عاجزون عن إدراكه، فحلّ السحرُ والتنجيمُ بذلك محلّ العلم والمعرفة ودلاّ على المستوى المعرفي الذي بلغه الفرد في هذا المجتمع، لذلك حظي المنجّمون والسّحرة بمثل هذه المكانة لدى السّلاطين والملوك. إنّها مرحلة في حياة الإنسان يُعانق فيها المنطق اللاّمنطقَ والخيالُ الواقع فيمتزجان في ذهن الفرد الذي يعيش حياة الكسل والدّعة ولا يأخذ

(143) حكاية سحر الجوكية ص 544.
(144) حكاية السحرة الجوكية ص 543.
(145) حكاية السلطان بلبن ص 425.

الحياة غِلاَبًا بالتأثير في الأشياء والسعي الى تطويرها، بل يريد أن يتحصل على ما يصبو الى تحقيقه عن طريق قوى أخرى خارجة عن نطاقه وعن نطاق العلم لأنّ العلم ينفي عادة السحر والعرافة أو يُبعدهما عن مناطق نفوذه. فالساحر والمنجّم كلاهما يروم تحويل الأشياء أو تغييرها عن طريق تقنيات أو وسائل لا يعقلها العقل عادة، لأنّها تتجاوزه لدى هذه البُنى الاجتماعية التي قلّ فيها اعتماد العقل وسيلة لفهم طبيعة الأشياء ثم السيطرة عليها واستغلالها لصالح الإنسان، لأنّ الفرد لم يؤمن بفاعلية هذه الأداة فاتّجه صوب السحر والتنجيم، واتّخذهما وسيلة لحلّ مشاكله المستعصية. لكن هذه الأدوات التي تقع على تخوم العلم ظلّت عامل تشويش لنظام كونيّ في عالم ساده السكون والركودُ والاقتناع بما قُرِّرَ منذ الأزل لأنّه الكمالُ الذي لا يقبل الزيادة ولا النقصان، لذلك عُوقب بعض من تمرّد على نواميسه، فامْتُحِنَتْ إحدى النساء في «حكاية امرأة كفتار» بأن أُلقيتْ في الماء بسبب خروجها عن النّمط الحياتي المألوف.

ومن الطريف أن نشير في نهاية دراستنا للتفكير العقائدي عند الهنود الى المتناقضات التي يجمع فيها أهل الهند بين الماء والنار، وبين السحر الذي يُسْتغلّ للتسلية والفرجة والسحر الذي يتّخذ لإلحاق الأذى بالغير. فالماء والنار عنصران كونيّان متضادّان لا يلتقيان في العادة، إذ كلٌّ منهما ينفي الآخر. لكنّنا لاحظنا أنهما اجتمعا في عقلية الإنسان الهندي الذي اتّخذ منهما وثنا يُعبد وتُقدّم اليه القرابين، مثلما قدّم سكانُ جزر ذيبة المهل عذاراهم قرابين الى العفريت الذي كان يهجم عليهم في كل شهر ...

ج - الطبيعة والثقافة

- مجتمع جزر ذيبة المهل والحياة الآمنة
- أهل البرهنكار وحياة الفطرة
- سكان بلاد «السودان» والجسد

مجتمع جزر ذيبة المهل والحياة الآمنة

استقر ابن بطوطة مدّة من الزّمن في جزر ذيبة المهل، وعاشر أهلها، فحدّثنا عن عاداتهم وتقاليدهم ونمط عيشهم، إنها حياة هادئة بعيدة عن صخب المدنيّة وتعقيدات التحضّر، لأنّ الإنسان فيها يعيش حياة بسيطة قريبة من حياة الجماعات البدائية. الناس يقتاتون من أشجار النارجيل ومن السمك دون أن يتكلفوا عناء كبيرا في البحث عن القوت، لأنّ أرض هذه الجزائر لا تنبت زرعا. أمّا مساكنهم فبسيطة أيضا، لأنها تتّخذ من الحجارة وخشب النارجيل، «وكيفيّة ذلك أن ينحتوا حجارة يكون طول الحجر منها ذراعين أو ثلاثة ويجعلونها صفوفا ويعرضون عليها خشب النّارجيل، ثمّ يصنعون الحيطان من الخشب»[146].

ويحدثنا ابن بطوطة عن لباس الناس في هذه الجزر، فيذكر أن جل النساء لا يلبسن «إلاّ فوطة واحدة تسترهنّ من السّرّة الى أسفل، وسائر أجسادهنّ مكشوفة، وكذلك يمشين في الأسواق وغيرها»[147]. إنّها حياة الفطرة التي لم تقيّد بالمواضعات الاجتماعيّة لأنّها لا ترى في عُري الجسد عيبا أو عورة يجب أن تستر، مثلما هو الشأن في المجتمعات المتحضّرة آنذاك. وقد حاول الإنسان المتحضّر، متأثّرا بقيمه الدّينية والأخلاقية أن يُقَنِّنَ حياة هؤلاء السكان بإجبار النساء على ستر كافّة أجسادهنّ، لكنّه لم يفلح، يقول ابن بطوطة في هذا الغرض : «ولقدْ جهدت لمّا وليتُ القضاءَ بها أنْ أقطع تلك العادة وآمرهنّ باللباس، فلم استطع ذلك، فكنتُ لا تدخل إليّ منهنّ امرأة في خصومة إلاّ مستترة الجسد، وما عدا ذلك لم تكن لي عليه قدرة»[148]. إنّه الصراع بين قِيَم اجتماعية متباينة، فالرحّالة آت من مجتمع عرف رُقيّا اجتماعيّا معيّنا تبعه

(146) حكاية جزر ذيبة المهل ص 575.

(147) المصدر السابق ص 577.

(148) نفس المصدر نفس الصفحة.

تقنين لحياة الناس وتصرفاتهم، فأضحت هذه التقنينات قواعد من شذّ عنها نُعتَ بالانحراف أو الزيغ، لذلك حاول أن يُقَوّمَ سلوك النساء انطلاقا من الرواسب الأخلاقية والدّينية التي علقت بذهنه، فبدا بذلك ممثّلا للإنسان المتحضّر المهذّب أو المثقّف الذي جاء ليهدي غيره الى سواء السبيل. أمّا الانسان في هذه الجزر فلم يعرف عقله مثل هذه المحظورات والمواضعات الوافدة عليه من بعيد، لذلك أبى أن يرتدي الأقنعة وأن يحيد عن سلوكه الذي ألفه ليدخل في نمط حياتي غريب عنه يزيد حياته تعقيدا. إنها الطبيعة تصمد أمام الثقافة من أجل المحافظة على القيم الأصيلة وبالتالي على الكيان.

وممّا يدعم فكرة بساطة الحياة في هذه الجزر أن النّاس جميعا «حفاة الأقدام من رفيع ووضيع»[149]. إنه التأكيد على الحياة الفطريّة التي يعيشها الناس لولا دخول بعض التقاليد في هذا المجتمع مثل ارتداء الثياب الساترة للنصف الأسفل وتزيّن المرأة بالحلي في ذراعيها ورجليها وصدرها. إنّ هذا النوع من الحكايات يرحل بالقارئ عبر الزمن، فيعود به الى عصور ضاربة في القدم حيث تمحّي المواضعات والقوانين الاجتماعيّة وتغيب المحظورات، وحيث يتصرف الإنسان حسب ما يُمليه عليه الظرف والحاجة دون التفكير في الموانع أو المبيحات.

وساعد على توفير الأمن في هذه الجزائر طبيعةُ أهلها من ناحية، وما نُسج حولهم من أساطير من ناحية ثانية. فقد كان السكان طيّبين و«أهل صلاح وديانة وإيمان صحيح ونيّة صادقة [150]». فبدوا بذلك مسالمين وديعين لا يعتدون على الغير، ولا قدرة لهم على ذلك. وكان من نتائج سلوكهم هذا أن خشيهم غيرهم لأنّ الناس نسجوا حولهم أساطير تبرز حصانتهم وعدم قدرة الأعداء على النيل منهم، فلصوص الهند «لا تذعرهم لأنهم جرّبوا أن من أخذ لهم شيئا أصابته مُصيبة عاجلة. وإذا أتت أجفان

(149) المصدر السابق ص 575.

(150) نفس المصدر ص 574.

العدوّ الى ناحيتهم أخذوا من وجدوا من غيرهم ولم يتعرّضوا لأحد منهم بسوء»[151] فلم تعرف حياتهم فوضى أو نزاعا مهما كان نوعه.

وممّا يؤكّد عدم تعقيد الحياة في هذه الجزر نظام الزواج فيها، فهو «سهلٌ لنزرة الصّداق وحسن معاشرة النساء»[152] ولعل هذا الأمر كان من الأسباب التي جعلت ابن بطوطة يتزوّج من ستّ نساء أثناء إقامته في هذه الجزائر. وقد عرف الناس في هذا المجتمع ما يسمّى بزواج المتعة، وهو عادة ما يقع بين نساء هذه البلاد والغرباء من التجار الوافدين عليها حيث يتزوّج الرجل، فإذا أراد السفر طلّق المرأة لأنها لا تفارق بلادها.

ويشعر الوافد على هذه الجزر باطمئنان وراحة بال كبيرَيْن حتّى أنه لا يحسّ بأنه غريب في هذا المجتمع لأنّ من عوائدهم إذا قدم عليهم مركب أن تخرج اليه الكنادر - وهي القوارب الصغار - (...) وفيها أهل الجزيرة معهم التّنبُول والكرنبة - وهي جوز النارجيل الأخضر - فيُعطي الانسان منهم ذلك لمن شاء من أهل المركب ويكون نزيله، ويحمل أمتعته الى داره كأنه بعض أقاربه»[153]. فإذا استقرّ حاله ورغب في الزواج وجد الأمر ميسّرًا. أمّا من لم يتزوّج فإنّ المرأة التي ينزل بدارها تقوم له بجميع شؤونه مقابل شيء يسير من الإحسان.

لكن في هذه الحكايات التي تُروى حول جزائر ذيبة المهل أبعادًا أخرى يمكن أن تكون غنيّة جدًّا بالمدلولات. فهي - فضلا عما تقدّم - تدلنا على علاقة سكان الجزائر بعفاريت الجنّ. وقد أُبرزت هذه الكائنات الخفية في مظهر القوى التي تتجاوز قوة الإنسان، فهي أقوى منه وأشد بطشا، لذلك تحكّمت في مصيره وحرمته من أعزّ ما يملك. وينبغي أن نلاحظ أن سكان الجزائر قد استسلموا للأمر الواقع دون أن يحاولوا

(151) نفس المصدر نفس الصفحة.

(152) حكاية العفريت 578.

(153) حكاية جزر ذيبة المهل ص 576.

تغييره أو الخروج عنه والتمرّد عليه. إنهم وقفوا من عفريت الجنّ الذي كان يفتك بعذاراهم موقفا سلبيّا استسلاميّا. ويتجلى هذا الخنوع من خلال موقف العجوز التي «جاءت عليها القرعة» لتقدّم ابنتها الى العفريت، فالتجأت الى البكاء، وهو دليل العجز، وقد بدا الأمر قضاء مُبرما لا يمكن للإنسان أن يفلت منه.

ومن جهة أخرى نلاحظ أن الناس قد واجهوا هذا الخطر فُرَادَى إذ كلّ من يحلّ به هذا المكروه يواجه مصيره بمفرده دون أن تتجمّع الآراء حول موقف مُوحّد يُتّخذ للقضاء على هذا الخطر الذي بات يقلق مضاجع الناس، بل إنّنا لم نجد حتّى التفكير في اتخاذ موقف ما. إنها علامة من علامات المجتمعات التي كان الانسان يواجه فيها مصيره وحده دون أن يعرف فكرة التعاون أو التضامن.

وقد آمن أهل هذه الجزائر بالجانب الجنسي في حياة الجنّ والعفاريت. فهذه الكائنات عندهم تقوم بما يقوم به غيرها من المخلوقات من علاقات جنسيّة، لذلك كانوا يجدون الفتاة المقدّمة الى العفريت مفتضّة. واقترن إيمانهم بهذه الفكرة بتزيين الفتاة قبل حملها الى المكان الذي يقصده العفريت. ولا يُستغرب أن نجد في «حكاية العفريت» تطرّقا الى العلاقة الجنسية القائمة بين الإنس والجنّ، وإن كانت هذه العلاقة مبنية على العداوة وحب السيطرة والتغلّب، لأنّنا نجد في الحكايات الشعبية وفي التراث الشعبي بصفة عامّة أن الزواج بين الإنس والجنّ ميسّر، ولا مجال للشك في وجود الجنّ بالنسبة الى الفئات الشعبية لأن الكتب السماوية أقرّته وأقرّت كذلك إمكانية قيام علاقة جنسية بين البشر والجنّ [154] وقد تصوّر الانسان أن مملكة الجنّ شبيهة بمملكته وأن حياة هذه القوى غير المنظورة لا تختلف كثيرا عن نمط عيشه، لذلك تعامل معها في هذه الحكاية عن طريق اتفاق يُقدّم الإنسان بمقتضاه فتاة بكرا الى عفريت الجنّ

(154) انظر سورة الرحمان، الآية 56 حيث يقول تعالى في ذكر الجنان : «فيهن قاصرات الطرف لم يطمثهنّ إنس قبلهم ولا جان».

مقابل عدم التعدّي عليه. وينبغي أن نلاحظ في هذا الصدد أن الضحية عادة ما تكون في التراث الشعبي عذراء، يتجلى هذا الأمر من خلال هذه الحكاية وحكايات شهرزاد في «ألف ليلة وليلة»، وقد فتك شهريار بالكثير من عذارى مملكته بعد إشباع نهمه الجنسي منهنّ، ولا غرو أن تكون العذراء ضحيّة في مجتمعات كثيرة لأنّها رمز الطهارة والتعفف.

إلاّ أن الجنّ ولئن بدا في بعض المعتقدات الدينية والشعبية ظهيرا للإنسان يساعده ويقدّم اليه المعونة أنّى رغب فيها [155] فإنّ هذه الكائنات لم تبرز في جزر ذيبة المهل إلا في المخلوقات المعادية للكائن البشري تعتدي عليه وتقلق راحته.

أهل البرهنكار وحياة الفطرة :

لا نكاد نجد فارقا كبيرا بين نمط العيش في جزر ذيبة المهل وبين الحياة في بلاد البرهنكار. ولعل أهل هذه البلاد أقرب الى حياة الفطرة من سكان الجزائر. فهم متحرّرون من الأديان «وسكناهم في بيوت قصب مسقفة بحشيش الأرض على شاطئ البحر» [156] وقد بدا هؤلاء القوم متحررين من جميع القيود الدينية والأخلاقية، فهم يسيرون عرايا تماما نساء ورجالا «إلاّ أنّ الواحد منهم يجعل ذكره وأُنْثَيَيْهِ في جعبة من القصب منقوشة معلّقة في بطنه، وتستتر نساؤهم بأوراق الشجر» [157]. وتذكر الحكاية أن هؤلاء القوم يتعاطون الجنس أمام الناس دون أن يستتروا. فالجنس عندهم لم يُقَنَّنْ ولم يعرف القيود التي كبّلته بها المجتمعات المتحضّرة. ويمكن للرجل في هذه البلاد أن يتزوّج ما شاء من النساء.

---

(155) انظر على سبيل المثال حكاية الجنّ وعلاقته بالنبي سليمان في سورة سبأ، الآية 12 و13، وكتاب الف ليلة وليلة وخاصة حكاية الحمال والبنات، وحكاية عبد الله بن فاضل حيث يضع الجنّ نفسه تحت تصرّف الخليفة هارون الرشيد ويخضع لأوامره.

(156) حكاية أهل البرهنكار ص 615.

(157) المصدر السابق نفس الصفحة.

سكان بلاد «السودان» والجسد :

ويذكر ابن بطوطة في «حكاية السلطان وبنات عمه» أثناء إقامته في بلاد مالي أنّ من عادة النساء إذا دخلن على السلطان أن «يتجرّدن عن ثيابهن ويدخلن عرايا»[158]. وقد حظيت المرأة في بلاد الزنوج بمكانة ذات بال لفتت انتباه الرحّالة. وقد ذكر الدكتور شاكر خصباك أن ابن بطوطة يعتبر «أول الرحّالة الذين كشفوا عن النظام الأُمّي (هكذا) الذي تتّبعَهُ تلك القبائل (يعني قبائل الطوارق) لا سيما في قبائل إيوالاتن والجهات المجاورة، وهو النظام الذي يجعل المرأة على قدم المساواة مع الرجل إن لم تكن أعظم شأنا منه، ويجعل النسب والوراثة متعلقين بالأمّ وعائلاتها»[159] وكان هذا النظام الأمومي قد أثار عجب ابن بطوطة فسجّل لنا حكايتين عجيبتين تبرزان منزلة المرأة في هذا المجتمع[160] لكن الرحّالة لم يكن راضيا عن وضع المرأة في بلاد «السودان» لأنه وجدها تتمتّع بحرية تامة في مجال علاقاتها بالرجل، فاستنكر على أحد القضاة جلوسه مع امرأة لا يربطه بها عقد شرعي. ومن خلال ردّ الفعل هذا يمكن أن نستنتج اختلافا جوهريا في موقف بعض المجتمعات من الجسد. فالمجتمعات الإسلامية بالمشرق والمغرب تنظر اليه نظرة معيّنة مبنية على قوانين ومحظورات لا يجب على المرء أن يتجاوزها. وانطلاقا من هذه النظرة المستمدّة أساسا من الشرع قُيّدت العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة بجملة من القوانين عُدّ من تعدّى حدودها من المارقين أو «الزناة» حسب التعبير الشرعي. ولهذه النماذج البشريّة حكمها في الدين. وابن بطوطة عندما شاهد لوحة ونقلها لنا كان ينطلق من موقع رجل الشرع في العقيدة الاسلامية. إلاّ أن العجيب في هاتين الحكايتين هو أن أهل إيوالاتن من بلاد الزنوج يدينون بالإسلام. لكنهم رغم ذلك يُقبلون على ما عُدّ من المحظورات في هذا الدين، وكذلك الشأن بالنسبة الى عراء الجسد

---

(158) الرحلة ص 698.

(159) ابن بطوطة ورحلته ص ص 282 ـ 283.

(160) انظر حكاية القاضي وصاحبته ص 678 وحكاية المرأة وعشيقها في الصفحة نفسها.

عند نساء جزر ذيبة المهل، فرغم انتمائهنّ الى الإسلام ورغم محاولة القاضي ابن بطوطة إرجاع النساء عن مثل هذه العادة ظللن يمارسن ما آمَنَّ به منذ القديم، فكأنّ الجسد عند أولئك وهؤلاء أسبق زمانا من الأديان، وكأن الدين عندهم لا يمكن أن يقف حاجزا دون إعطاء الجسد حقّه، لذلك رفضوا كل ما لا يتماشى ومتطلباته.

إن «الحكايات العجيبة» تبدو من هذه الناحية ذات فوائد اجتماعيّة وأخرى انتروبولوجية يمكن أن تفيد الباحثين في هذا الميدان خاصة بالنّسبة الى دراسة بعض المجتمعات التي لا نجد عنها معطيات كثيرة في صلب المقاطع الأخرى من «الرحلة». وقد سبق أن ذكرنا أن الدكتور شاكر خصباك لم ينف عن «الرحلة» فوائدها الانتروبولوجية [161]. أما الدكتور حسين فهيم فقد جاء في كتابه «قصة الانثروبولوجيا» أن «لرحلات ابن بطوطة وكتاباته خصائص ذات طابع انثروبولوجي برزت في اهتمامه الكبير بالنّاس ووصف دقائق حياتهم اليومية وطابع شخصياتهم وسلوكهم وقيمهم»[162]، واستشهد على ذلك بما رواه ابن بطوطة عن بلاد «السودان» وجزر ذيبة المهل. وهكذا يمكن «للحكايات العجيبة» أن تدفع عن «الرحلة» ما نعتها به بعض الدارسين من صفات الخرافات وشطحات الخيال.

وما يمكن أن نخرج به من خلال دراستنا للأنماط الاجتماعية في «الحكايات العجيبة» هو أن الفرد في المجتمع العربي الاسلامي كان يعيش حياة الركود والتخثّر دون أن يولي أهمية لأي نشاط بشري، وكأننا نشعر بأنه كان يحيا فترة إحباط مقيت، فلا هو قادر على استرجاعَ صورة الماضي المجيد عن طريق التمثّل والذكرى مثلما هو الشأن بالنسبة الى الفرد في حكايات «ألف ليلة وليلة»، ولا هو يصبو الى مستقبل أفضل يخرج بواسطته من حياة شبيهة بالموت. إنه مجتمع مَوْؤُودٌ حَيّا يعيش أفراده دون أن يكونوا واعين بوضعهم وبما عليهم الاضطلاع به.

(161) انظر كتابه : ابن بطوطة ورحلته ص 16.

(162) الدكتور حسين فهيم : قصة الانثروبولوجيا. سلسلة عالم المعرفة عدد 98. الكويت 1986 ص 56.

لكننا يجب أن ننبّه الى أن هذا التردي لا يقتصر على الشعوب العربية الإسلامية فقط لأنّنا نجد لها نظيرا في المجتمع الهندي والصيني وفي بلاد الزنوج وإن كانت الحكايات التي تتحدث عن الصين وبلاد «السودان» قليلة وغير كافية لتعطينا صورة حقيقية عن هذين المجتمعين.

إن مجتمع «الحكايات العجيبة» بما فيه من ركون وروتين غالبين على حياة الأفراد شبيه في ذلك بما لاحظناه في بنية الحكاية، حيث تبيّن لنا أن أغلب الحكايات تنتمي الى نمط بنائي واحد يكرّر نفسه في «الحكايات العجيبة» كلها. ولمّا كانت المجتمعات التي نشأت فيها هذه الحكايات ذات تركيبة اجتماعية بسيطة كانت «الحكايات العجيبة» - هي الأخرى - بسيطة في بنائها حيث لاحظنا أنّها في جلّها تتكوّن من ثلاثة مقاطع. فكأننا بالبنية الاجتماعية قد أثّرت في بنية الحكاية وانعكست فيها، مثلما حاول العربي المسلم أن يؤثّر في المجتمعات التي حلّ بها ...

3 ـ البعد الحضاري : العربي المسلم و«الآخر»

إن تناولنا للبعد الحضاري في «الحكايات العجيبة» لا يتعلق باللقاء بين الشرق والغرب الذي تعوّدنا أن نقرأ عنه في الدراسات والأبحاث المعاصرة، لأن هذه الحكايات لا تفسح المجال لهذا اللقاء الحضاري، أو هي لا تتعرض الى مثل هذه القضيّة، لأن اللقاء فيها قد تمّ بين الشرق والشرق أي بين الدول العربيّة الإسلامية وبعض الدول الشرقية الأخرى مثل بلاد الهند وبلاد الصين خاصة. فاللقاء الحضاري فيها شرق / شرق، وهو ما يكسب هذه الحكايات جانبا من الطرافة لخروجها عن المسار الذي عهدناه في الدراسات التي تتناول اللقاء بين الحضارات.

وكان ابن بطوطة في القرون الوسطى وغيره من المسلمين في العصور السابقة لرحلته ممثلين للحضارة العربية الاسلامية. وقد اطلع الرحّالة - عن كثب - على حضارة الهند والصين، ومكث مدّة طويلة يتنقّل بين مدنها وقراها، ويعاشر أهلها. فكيف تمّ اللقاء بين هذه الحضارات ؟ وهل يمكن أن نسمّيه صراعا حضاريا ؟ وكيف نظر ابن بطوطة وغيره

من المسلمين الى «الآخر» وحضارته في الهند والصين وبلاد الزنوج ؟ وبماذا يختلف في نظرته هذه عن نظرة الرجل الغربي الى هذه الحضارات ؟

تتجلّى لنا العلاقة بين العربي المسلم و«الآخر» متينة جدّاً منذ الحكاية الأولى التي يرويها الرحّالة عن بلاد الهند. ففي «حكاية ملك الهند وكرمه» كانت العلاقات السياسيّة قائمة على تبادل الهدايا بين الطبقة الحاكمة. فقد بعثت الخاتون ترابك زوجة الأمير قطلود مور صاحب خوارزم بهدية الى ملك الهند حملها رجل من فقهاء خراسان يسمّى الأمير عبد الله. فردّ ملك الهند الى هذه الخاتون بهدية أثمن من هديتها. وقد فضل رسولها البقاء في بلاط هذا الملك، فقبل منه ذلك، وجعله من ندمائه. ويذكر ابن بطوطة أن أحد ملوك الهند بعثه رسولا الى بلاد الصين. إنّ مثل هذه الإشارات مفيدة لأنها تدل على منزلة الرجل العربيّ المسلم في المجتمعات التي حلّ بها، إذ لم يُنظر اليه باعتباره غريبا، بل قُرّبَ وأُحْسِنَ اليه فاضطلع بوظائف ذات شأن كبير في كل بلد وفد عليه.

وتدلنا الهبات المالية التي كان يقدّمها ملوك الهند الى الوافدين عليهم من بلاد الإسلام في الحكايات التي تروي كرم أهل الهند على الحفاوة التي يجدها العربيّ المسلم في بلاد الهند. إن مثل هذه الظاهرة تدعونا في الحقيقة الى التساؤل : لماذا وجد العربي المسلم مثل هذه المنزلة في كل مكان حلّ به ؟ لماذا احتُرم وقُدّر حقّ قدره وهو الوافد على الغير من بلاد بعيدة ؟ هل يعود هذا الأمر الى القيم والمبادئ السامية التي يحملها هذا العنصر أو أنه يعود الى نوع سلوكه مع «الآخر» ؟ هل يمكن أن نفسّر هذه الحُظوة بأنّ الدين الإسلامي قد أثّر في المجتمعات التي دخلها منذ زمن طويل قبل أن يدخلها ابن بطوطة، فمهّد بذلك الأرضية للقادمين على هذه البلدان، فوجدوا الترحيب والحفاوة في كلّ بلد وفدوا على أهله ؟

إننا نلاحظ أنّ العربي المسلم كان يجد الأنس والراحة في كل بلد آمّـهُ مثلما يجد ذلك في بلده الأصلي بين أهله وذويه، بل إن بعضهم فضّل البقاء في البلد الجديد الذي هاجر اليه، فملك الأرض وتعاطى مختلف الأنشطة، وتزوّج من نساء «الآخر» وأنجب الأطفال، ومات في بلاد الهجرة. إن هذه الحفاوة لا يمكن أن نعلّلها بسبب واحد لأنّ مجموعة من العناصر قد ساهمت مساهمة فعّالة في تمتين العلاقة بين العرب المسلمين وغيرهم من سكان البلدان الأخرى. فممّا لا شكّ فيه أن الإسلام قد وطئ أرض هذه البلدان منذ زمن طويل قبل حلول ابن بطوطة ببلاد الهند والصين وافريقيا [163]، فكان أن تأثّر سكان هذه البلدان بتعاليمه وقيمه، فكان الإنسان الوافد على هذه الأمصار يجد فيها من يشاركه معتقداته وقيمه الأخلاقية، فلا يبدو بذلك غريبا عنهم، بل إننا لنجد ما هو أهمّ من هذا الأمر لأننا نلاحظ في الحكايات الهندية والصينية وحكايات بلاد الزنوج وجود الكثير من العرب المسلمين الذين هاجروا الى هذه البلدان منذ زمن بعيد واستقرّوا فيها وكوّنوا أُسَرًا، وتجمّعوا أحيانا في مدن خاصّة بهم[164]. فكان المسلم يُحْتفى به كأحسن ما يكون الاحتفاء أينما حلّ، لأنه قادم من الوطن الأمّ أو الوطن الأصل الذي مازال المهاجرون يشعرون بانتمائهم اليه وبالحنين الى من تركوا فيه من أهل وأقارب وأصحاب.

ومن الأسباب التي يمكن أن نعلّل بها هذه الحفاوة سلوك العربي المسلم مع «الآخر» الذي يحلّ بأرضه. فنحن نلاحظ أنّ الإنسان العربي

---

(163) يذكر ابن بطوطة أن فتح بلاد السند قد تمّ في عهد الحجاج بن يوسف (الرحلة ص ص 396 ـ 397)، وذكر بروكلمان في كتابه «تاريخ الشعوب الاسلامية» (دار العلم للملايين بيروت 1965) ص 268 أن فتح بلاد الهند قد تمّ في الربع الأول من القرن الحادي عشر الميلادي / الخامس الهجري. ويذكر فهمي هو يدى في كتابه «الاسلام في الصين» (سلسلة عالم المعرفة عدد 43 الكويت 1981) ص 47 أن أول اتصال اسلامي صيني قد تمّ في عهد الخليفة عثمان بن عفان، وأن عدد المسلمين في القرن العاشر الميلادي / الرابع الهجري قد بلغ 10 آلاف شخص في مدينتي خانفو (كانتون سابقا) وتسي تون (الزيتون ـ تشوانتشو). انظر ص 54 من المرجع نفسه.

(164) انظر الرحلة ص ص 541 ـ 542 ـ 554.

يبدو مثال السلوك السويّ أنّى حَلّ باعتباره يحمل قيما أخلاقية سامية حاول أن يحترمها في كل مكان قصده، فهو لا يتعدّى على غيره ولا يظلمه ولا يحاول السيطرة عليه ولا استغلاله من منطلق رصيده العقائدي الذي رسخ في ذهنه.

ومن الجدير بالملاحظة أيضا أن الفرد العربي كان متفتّحا في كل مجتمع أقام به، فحياته لا تعرف الانكماش أو الانزواء أو التمركز حول الذات لأنّه لا يخشى الانصهار في الغير أو التّماهي معه، يتجلّى ذلك من خلال علاقته مع «الآخر». فقد لاحظنا أن ابن بطوطة كان يقوم بأنشطة مختلفة في كل مجتمع أمّهُ وبقي فيه مدّة، فقد تولّى القضاء في دلهي وفي جزر ذيبة المهل. وكانت له علاقات وطيدة جدّا مع أهل البلدان التي زارها. وقد سبق أن ذكرنا أنه تزوّج بنساء كثيرات في هذه البلدان التي تولّى فيها خطة القضاء. فالزواج يدلّ على الرغبة في الاندماج والتفاعل مع «الآخر» رغم التباين الثقافي والحضاري، ويدلّ كذلك على الإيمان بضرورة التعامل معه دون أن ينظر اليه على أنّه يمثّل المتوحّش أو المتخلّف أو البدائي مثلما كان الغربيّون ينظرون الى غيرهم من شعوب العالم الثالث. إن الزواج يدلنا بوضوح على أن عقلية العربي المسلم خالية من الخلفيات القائمة على التفوّق العرقي أو الثقافي والحضاري، لأن من خلال هذه المؤسسة الاجتماعيّة سينتج الإنسان عن طريق الإنجاب عناصر شديدة الصلة به وبجنسه(165). إن مختلف هذه الأنشطة قرّبت الإنسان العربي المسلم من «الآخر» وجعلته يشعر نحوه بالألفة والمحبّة بناء على أنه ساهم في بناء المجتمع بكل ما أُوتيَ من جهد وخبرة ومهارة باعتبار الرصيد الحضاري الذي حمله معه.

وكان لنظرة الإنسان العربي الى «الآخر» أثرها في توطيد العلاقة بينهما. فرغم انتماء الأول الى حضارة تُعَدُّ الى تلك الفترة الزمنية متفوّقة نسبيا على غيرها من الحضارات الأخرى في جميع ميادين الحياة فإنّه لم

(165) انظر محمود شاكر : السنغال. الطبعة 2. بيروت 1983 ص 55 وص56.

يكن ينظر الى الثاني على أنّه «البدائي» أو «المتوحش» حسب المصطلحات التي أطلقها بعض علماء الانتروبولوجيا في الغرب، وإنما كان يعتبره مساويا له في الصفات الإنسانية. ولم يكن يُعير اهتماما الى المفارقات العرقية والحضارية باستثناء الاختلاف الديني الذي كان الإنسان العربي شديد الحساسية به لأنّه يعتبر نفسه ناشرا لمبادئ دينه أينما حلّ، لكن دون إكراه أو تسلّط، وقد حدّثنا ابن بطوطة في حكاياته عن نساء جزر ذيبة المهل اللاّتي عجز معهن عن إصلاح أمرهن في اللباس. لكن الرجل رغم ما كان يتمتّع به من سلطة قضائية لم يتخذ ضدهن إجراء يجبرهن على الامتثال الى ما يريد بثّه من عادات جديدة، فتركهنّ وشأنهنّ رغم مخالفة عرائهنّ للمُثُلِ التي آمن بها هذا القاضي المسلم.

وأنت متى عُدْتَ الى ما سجّله ابن بطوطة عن حياة سكان هذه الجزر وعن أهل البرهنكار فلستَ بواجد نعوتا تُنقص قيمة هذه الطوائف التي كانت تحيا حياة تشذ فيها عن المجتمع الذي وفد منه الرحّالة، بل إنّه لواجد تنويها ببعض القيم والسلوك الذي لفت انتباهه. فقد أعجب بطيبَة أهل الجزائر ونظافة أبدانهم وحسن معاشرة نسائهم وإكرامهم للوافد عليهم، ونَوّهَ كذلك بجمال نساء البرهنكار رغم عرائهنّ (166)، وذكر حُسْنَ نساء بلاد الزنوج رغم سوادهنّ، ذلك أن الرحّالة لم يكن ينظر الى ثقافة «الآخر» من خلال ثقافته هو، وإنما كان يُقَيِّمُهَا بالاعتماد على ما يوجد فيها من مضامين إنسانية لأنّه لم يتخذ ثقافته معيارا يقيس عليه ثقافات غيره من الشعوب، فيرضى عمّا لَهُ نظير في ثقافته، ويسخط على ما هو مخالف لها. إنه كان ينظر الى ثقافه «الآخر» من خلال ما يوجد فيها من مضامين تحمل قِيَمًا إنسانية قد لا تتوفّر في المجتمع الذي قَدِمَ منه أو في المجتمعات التي تُعتبر آنذاك متحضّرة، فلم يكن بذلك مُنحازا لا الى بني جنسه ولا الى الثقافة التي يحملها، وإن كان ينزع الى إفادة «الآخر» من رصيده الثقافي دون ازدراء أو تحقير من شأنه ومن شأن ثقافته

(166) حكاية أهل البرهنكار ص 615.

ودون فرض لقيَمه، لأنّه لم يكن ينظر الى الغير على أنّه أقلّ قيمة منه. وهنا لا بد من التأكيد على ما يوجد من نزعة إنسانية في معاملته «للآخر». وهو من هذه الناحية يختلف تمام الاختلاف عن الإنسان الغربي في علاقاته مع «الآخر»، ذلك أن الغربي في اتّصاله بالشعوب التي قَدِمَ اليها ظلّ طيلة رحلته خارج الأرض التي ينتمي اليها ينظر الى الغير من عل، فيحتقره وينعته بأوصاف تنزع عنه صفة الإنسانية، فهو بالنسبة اليه «البدائي» و«المتوحّش» و«المتخلّف»، وهو الى جانب ذلك - لا يعرف أخلاقا ولا قانونا، يحيا حياة الحيوانات من حيث نمط عيشه، ويتصرّف تصرّفاتها من حيث علاقاته الجنسية، لذلك طمع الغربيون في خيراته واختلقوا المبرّرات لاستغلاله؛ ونحن لا نصدر هذه الأحكام عن طريق الخيال أو التّحامل على الغربيين، وإنّما نستند فيما نقول الى كلام المفكرين الغربيين أنفسهم، فهذا كاثرن جورج يذكر نظرة الغرب الى الأفارقة فيقول: «في روايات القرن الخامس عشر هذه تتردّد بكثرة تُهمةُ الحيوانية التي تُميّز البدائيين في كتابات الجغرافيين الكلاسيكيين، ويُعتبر غيابُ المؤسّسات الشكلية المعترف بها من وجهة النظر التقليدية غيابا لعنصر أساسي من عناصر الإنسانية، ممّا يؤدي الى الحيوانية. فالمجتمع الذي يفتقر الى القانون أو الى معايير تنظّم السلوك الجنسي أو الدين هو من حيث افتقاده لكلّ من هذه الأمور، مجتمع حيوانيّ»[167].

ومن منطلق إيمانه بتفوّقه العرقي والحضاري ظلّ الغربيّ في اتّصالاته مع «الآخر» متمركزا حول ذاته، يأبى الاندماج والتفاعل معه حيث لم تكن علاقته به إلا باعتباره موضوعا انتروبولوجيا صالحا للدراسة لمعرفة كيفية استغلاله وسلب ثرواته، فرفض مصاهرته عن طريق الزواج، وأحجم حتى عن إقامة علاقات عاطفية معه. وقد كان يخشى أن تقع

---

(167) كاثرن جورج: الغرب المتمدّن ينظر الى افريقيا البدائية (ضمن كتاب البدائية. تحرير أشلي مونتاغيو، تعريب الدكتور محمدعصفور سلسلة عالم المعرفة عدد 53، الكويت 1982 - ص 267).

نساؤه في علاقات جنسيّة من هذا النوع [168]، لأن الغربيين يعدّون «ذلك إهانة، فهم من طينة خاصة [169]». ولعل الأمر يتضح أكثر لو راجعنا عن طريق الذاكرة علاقة العربي المسلم بزنوج إفريقيا وقارنّاها بعلاقة الغربي مع الجنس نفسه. لقد كان لابن بطوطة وغيره من العرب المسلمين أصدقاء في كل بلد من بلاد الزنوج، بل إن ابن بطوطة لم ير في لونهم الأسود ما رآه الغربيّ عندما عرّف «الأسود» بقوله : «مُلَطّخ للغاية بالقذارة، مُلَوّث، قَذِر ... أهدافه سوداء أو مُميتة، شرّيرة، ينتمي الى الموت، وينطوي عليه، مميت، مهلك، مسبب للكوارث والنحس، فاسد فاسق، أثيم مرعب، شرير ... يدل على الخزي والاستهجان والجرم»[170]. ويقول كاثرن جورج إن «الصفات الجسمانيّة للبدائيين الأفارقة (...) قِيسَتْ عادة بمقياس المعيار الجمالي المأخوذ من النمط القفقاسي الأوربّي. فاعتبرت الصفات الجسمانية التي يتميّز بها الزنجي كالشفتين الغليظتين والجلد الأسود قبيحة دائما. وكلّما قلّت زنجية الزنجيّ قلّ قبحُه»[171]. لقد كان الغربي ينطلق في تقييم «الآخر» متّخذا نفسه مقياسا يقيس به غيره في جميع مجالات الحياة. وقد رأى في نفسه الكمال، فسعى جاهدا وبكل ما يملك الى اتخاذ «الآخر» عبدا يسخّره لخدمته. فممّا له دلالته حسب ما جاء في كتاب كاڤين رايلي «الغرب والعالم» «أنّ الأوروبيين الغربيين كانوا هم الذين نظّموا، بشكل منسّق، قوى كبيرة من الأجناس الأخرى (الأفارقة والهنود الأمريكيين) في العمل في المزارع والمناجم، وهو العمل الذي ينطوي على أقصى درجات الاستغلال. لقد كان هؤلاء الأوربيون هم الذين نقلوا جماعات سكانية بأسرها الى عالم آخر وحطّموا عائلاتهم ومحوْا شخصياتهم وتراثهم وعاملوهم معاملة

---

(168) انظر كاڤين رايلي : الغرب والعالم. القسم الثاني. تعريب عبد الوهاب محمد المسيري / هدى عبد السميع حجازي سلسلة عالم المعرفة عدد 97 الكويت 1986 ص 115.

(169) السنغال ص 56.

(170) الغرب والعالم القسم الثاني ص 108.

(171) البدائية ص 270.

الحيوانات»[172]. ولمّا كان اللقاء على هذا الشكل كان الاصطدام بين الغربي و«الآخر» «عنيفا»، وكان الصراع قويّا لأن «الآخر» لم يطمئنّ الى جلاّده يستنزف دمه وينهب خيرات بلاده. أمّا بالنسبة الى العربي المسلم فإنّ علاقته به كانت خالية من الاصطدام أو الصّراع لأنّه يختلف في نظرته اليه عن الغربي وفي الغاية التي من أجلها وطئ أرضه.

وقد كان لتمركز الغربيّ حول ذاته الأثر السّيّئ في علاقته مع «الآخر» لما في ذلك من جحود لملامح شخصيته الثقافية والحضارية «فهو أولا وقبل كلّ شيء يخلق التحامل على البدائي وثقافته (...) وهو ثانيا يؤدّي الى عدم الاكتراث بالبدائي وحضارته، بحيث لا يعطي الراوي من وقته وعنايته لهما إلاّ أقلّ القليل، وفي مقابل كلّ ظاهرة يقوم بوصفها، يتجاهل ظواهر أخرى كثيرة في متناول يد القائم بالملاحظة (...). كذلك يؤدّي التمركز حول الذات من الناحية الثالثة الى الاستعداد الفوري للتّوحيد ما بين الخلفية الثقافية المألوفة وبين كل شيء في الموقف الثقافي الجديد يتبيّن أنّه شبيه بها الى درجة كافية»[173].

تلك هي نظرة الغربي الى «الآخر». إنه يريد أن يحتويه حتّى الذّوبان للقضاء على المقوّمات الشخصية فيه، فلم يعترف بما يُوجد عنده من خصال حميدة. وقد نتج عن هذه النظرة الاستغلالية استرقاقُ «الآخر» واستغلاله في خدماته ثم في استعماره بعد ذلك. ونلاحظ أثناء دراستنا «للحكايات العجيبة» أن علاقة العربي المسلم بـ «الآخر» لم تُبْنَ على هذه الأسس، ولعلّ اهتمام ابن بطوطة بكل صغيرة وكبيرة في حياة «الآخر» تدلّ على أهمّية الأجناس الأخرى بالنسبة الى الرحّالة والى بني جنسه، فجاء حديثه عنها موضوعيّا دقيقا على خلاف نظرة الغربي الذي لم يكن يرى «الآخر» «كما هو وإنّما كما لم يكن»[174]. إنّ العربي المسلم في

(172) الغرب والعالم القسم الثاني ص 104.

(173) البدائية ص 265.

(174) انظر كتاب «البدائية» ص 264.

رحلته عبر المكان لم يكن يشعر بأنّ «الآخر» غريب عنه وفاقدٌ لِسِمَاتِ البشر مثلما ذهب الى ذلك الكثيرُ من الرحّالين والدارسين الغربيين، وإنّما كان يشعر بوشائج قربى تشدّه اليه في كلّ مكان حلّ به، ولم يكن يعمد الى طمس معالم حضارته أو الاستهانة بها، وإنّما كان يحافظ عليها ويحاول إثراءها.

وكان الدين الاسلامي من ناحية أخرى منتشرا في الكثير من بقاع البلاد الهندية قبل زيارة ابن بطوطة لهذا البلد. وكان بعض ملوك الهند ورعاياهم قد اعتنقوا الإسلام وسهروا على تطبيق تعاليمه. يتجلّى هذا الأمر من خلال تشجيع هؤلاء الملوك للفقهاء المسلمين. ففي حكاية يرويها ابن بطوطة عن كرم أحد ملوك الهند[175] نُلْفِي هذا الملك يُجْزِل العطاء الى أحد الفقهاء لأنّه سَرَدَ له أحاديث نبويّة كثيرة حول معنى من المعاني سَأَلَهُ عنه، بل إنّ الحفاوة بهذا الدين وأهله تجاوزت هذا العطاء المادّي المفرط، فنلفي ملك الهند هذا يقبّل قدميْ الفقيه. وتروي الحكاية نفسها أنّ هذا الملك قرّب هذاا الفقيه وجعل له مرتّبا شهريا إضافة الى العطايا التي كان يغدقها عليه، وهو أمر يدلنا على أنّ المسلمين كانوا يقومون بأنشطة مختلفة في صلب المجتمع الذي حلّوا به، ومن بين هذه الوظائف التي اضطلعوا بأدائها مالهُ علاقة بالدّين مثل تولّي القضاء، وقد ذكرنا أنّ ابن بطوطة تولّى هذه الخطة في مدينة دلهي وفي جزر ذيبة المهل، وتولّيه هذا المنصب يدلّ على ما تكنُّهُ السلطة السياسية من إكبار بالنسبة الى الوافدين على الهند من البلاد العربية الإسلامية. وقد ذكر ملك الهند أثناء عرضه هذه الخطة على الرحّالة ما لهذه الوظيفة من أهمّية في بلاده. والعربي يختلف في هذه الناحية عن الغربيّ الذي ظل يعيش على هامش المجتمع الذي حلّ به، لأنه لم يشارك في الأنشطة التي تُتَعَاطَى في المجتمع، وهو إنْ أُتيحت له الفرصة للمشاركة فإن مشاركته هذه لا يرمي

(175) انظر حكاية ملك الهند وكرمه ص 212.

منها الى إفادة المجتمع الذي قَدِمَ اليه بقدر ما كان يسعى الى استغلاله لفائدته الخاصة.

وإلى جانب هذه الوظائف التي لها علاقة مباشرة بالدين نجد أن العربي المسلم قد أسندت اليه وظائف حسّاسة في المجتمع الهندي مثل المهامّ السّياسية. ففي «حكاية الماء والنار» نجد ذكرا لأمير مسلم تولّى القيام بشؤون مدينة «أبجري». ومن خلال علاقة السلطان علاء الدين طرمشيرين بأحد أبناء الخلفاء العبّاسيين[176] يمكن أن نتبيّن بجلاء تمكين الهنود الرّجال المسلمين من المناصب السّياسية في بلادهم. فقد أعطى هذا السلطان ابن الخليفة العبّاسي «جميع مدينة سيري إقطاعا وجميع ما احتوت عليه من الدُّورِوَمَا يتّصل بها من بساتين المخزن وأرضه (...) وأعطاه حكم البلاد الشرقية المضافة لدهلي»[177]، وهو ما يؤكّد لنا الثقة التي يتمتّع بها العربي المسلم في بلاد «الآخر»، لذلك ساهم في تسيير شؤون البلاد. وفي «حكاية ضياع ابن بطوطة في بلاد الهند» نلفي حاكما مسلما يدير شؤون إحدى القرى. وقد استقبل هذا الحاكم ابن بطوطة بعد ضياعه استقبالا فيه الكثير من الحفاوة والتقدير.

ونجد في «حكاية الشجرة المقدسة» ما يدلّ على التعايش السلمي بين المسلمين وكفار الهنود في كنف الاحترام المتبادل، نتبيّن ذلك من خلال جلوس المسلمين والكفار تحت هذه الشجرة في انتظار الورقة العجيبة التي تسقط منها كل سنة ليقتسموها فيما بينهم. إن في ذلك دليلا واضحا على روح التسامح واحترام المعتقد الشخصي لكل إنسان دون حمل الناس على اعتناق ما لا يرغبون فيه. وقد استمدّ العربي مثل هذه القيم من دينه الذي أوصى بعدم إرغام الناس على اعتناق أيّ دين أو مذهب.

ومما تجدر الإشارة اليه في هذا الصدد الحضور المكثّف للفقهاء المسلمين في بلاد الهند وفي جزر ذيبة المهل، حيث يذكر ابن بطوطة

---

(176) انظر الحكايات التي رواها ابن بطوطة عن ابن الخليفة العبّاسي ص 461 وما بعدها.

(177) الرحلة ص 459.

أسماء عديدة لهم في حكاياته العجيبة عن هذه البلدان، وهو ما يؤكّد لنا أن العلاقة بين العالم العربي وهذه الأمصار كانت قائمة أساسا على دعائم دينية. ولا غرو أن تُبْنَى العلاقة على هذه الأسس لأن المسلم كان يسعى في كل مكان يحلّ به الى بثّ مبادئ عقيدته. فلقاء العرب بـ «الآخر» كان يهدف عادة الى غايات روحية قبل أي غرض آخر. وهم يختلفون في هذا الشأن عن غيرهم الوافدين من الغرب الذين يرومون من خلال لقائهم بالأجناس الأخرى سلبها والسيطرة عليها اقتصاديا وسياسيّا وثقافيا.

إنّ وجود عدد كبير من العرب المسلمين ومؤسّساتهم الدينية مثل المساجد والجوامع والزوايا في البلدان التي حلّوا بها يدلّ على المساحة الزمنية التي تفصل بين حلول المسلمين الأوائل في هذه الأمصار وزمن رحلة ابن بطوطة. وقد فعلت هذه المسافة الزمنية فعلها في الناس فأثّرت تأثيرا عميقا في إيمانهم ومعتقداتهم الى درجة أنّ ابن بطوطة كان يجد عددا كبيرا من المسلمين في كل مكان وفد عليه، لذلك كان يشعر بالأنس في المدن والقرى التي زارها أثناء رحلته.

وينبغي أن نلاحظ أنّ العربي الوافد على بلاد «الآخر» كان يسعى دائما الى إرضائه حتى لو كان ذلك يتطلب منه التضحية بنفسه، بل إنّ الأمر ليتجاوز هذا الحدّ، فيلقي بنفسه الى التهلكة ليُنَجّي حياة «الآخر»، يتّضح ذلك من خلال «حكاية العفريت»، وقد ذهب أبو البركات المغربي في هذه الحكاية لملاقاة العفريت عوضا عن إحدى فتيات جزر ذيبة المهل. فأنت ترى كيف بذل هذا الرجل نفسه في سبيل إسعاد إحدى عجائز هذه الجزر بتنجية ابنتها الوحيدة من بطش العفريت. فالعربي المسلم يدفع الخطر عن «الآخر» ولو أدّى به ذلك الى التضحية بدمه ونفسه.

إلاّ أن هذه العلاقة، ولئن سادها الوئام والتفاهم في أغلب الحالات فإنها لا تخلو أحيانا من تأزّم وتنافر. فنحن نجد في بعض «الحكايات العجيبة» أنّ علاقة الرجل العربي «بالآخر» يشوبها أحيانا شيء من التوتّر يصل في بعض الحالات الى الصراع والتناحر. ويكون منطلق هذا

التصادم عقائديا دينيّا. وعادة ما يكون الكفر السبب الرئيسيّ في هذا النّزاع[178]. ونلاحظ أنّ هذا الصّراع لا يقوم بين العربي المسلم والهندي الكافر فقط، بل يمكن أن يقوم بين الهنود المسلمين والهنود الكفار مثلما نلمح ذلك في «حكاية الأمير خطاب الأفغاني»[179] فالهنود المسلمون كانوا يدعمون العقيدة الإسلامية في بلادهم. لكن الهنود الكفار كانوا يمثّلون خطرا بالنسبة إليهم لأنّهم يغيرون عليهم وعلى القرى التي يقيمون فيها [180]، فيهددون أمنهم، ويبثّون في صفوفهم الفزع مثلما نجد ذلك في «حكاية السبع» التي يذكر فيها ابن بطوطة أن سبعا كان يدخل إحدى المدن التي يسكنها المسلمون «فيفترس الناسَ حتى قتل من أهلها كثيرا، وكانوا يعجبون في شأن دخوله»[181] لأنّه كان يدخل المدينة ليلا عندما تكون أبوابها مغلقة. لكن بعض الناس أخبر الرحّالة «أن الذي يفعل ذلك ليس بسبع وإنّما هو آدمي من السحرة المعروفين بالجوكية، يتصور في صورة سبع»[182]. إن ما جاء في هذه الحكاية يدلّ دلالة واضحة على ما كان يعانيه بعض المسلمين الهنود والعرب من معاملة قاسية صادرة عن الهنود الكفار، وكأنّ هؤلاء الهنود لم يكونوا مرتاحين الى أناس يُجَاوِرُونَهُمْ أو يعيشون في المجتمع معهم، وهم يختلفون عنهم في العقيدة رغم ما كان يبذله الإنسان المسلم من جهد في سبيل تبصير غيره بأقوم المسالك دون سيطرة أو عسف.

ونجد في بعض «الحكايات العجيبة» الأخرى إشارات تدلّ بوضوح على أن علاقة المسلمين بالكفار الهنود لم تكن محمودة، بل إنّها قائمة على الريبة وسوء الظن، يتجلّى ذلك خاصّة من خلال إقامة المسلمين في قرى أو مدن مستقلّة خاصة بهم مثلما نلمح ذلك في «حكاية السبع» التي

(178) انظر حكاية الماء والنار ص 411 وحكاية ضياع ابن بطوطة في بلاد الهند ص 533.

(179) انظر حكاية الأمير خطاب الأفغاني 541.

(180) انظر حكاية ضياع ابن بطوطة في بلاد الهند ص 533.

(181) حكاية السبع ص 542.

(182) المصدر السابق ص 543.

سبق ذكرها، حيث يُقيم المسلمون في مدينة «بَرْوَنَ» و«هي مدينة صغيرة (...) بين بلاد الكفار»[183]. ويبدو أن أقلية من المسلمين كانوا يعانون من اضطهاد الكفار الهنود لهم فاضطرّوا الى إخفاء دينهم بسبب ما يمكن أن يلحقهم من الأذى. وقد ذكر ابن بطوطة في «حكاية هذا الجوكي»[184] أنّ أحد الهنود كان مسلما لكنه لا يظهر إسلامه خوفا من سكان الجزيرة التي يقيم فيها. ونجد في «حكاية الشجرة المقدسة»[185] وفي «حكاية مسجد بد فتّن»[186] بعض المضايقات التي يقترفها الهنود في حق المسلمين. ففي الحكاية الأولى نلفي أحد الملوك يقطع الشجرة لأنّها رمز التوحيد والإيمان برسالة الإسلام عن طريق الكتابة التي تبرز في إحدى ورقاتها. أما في الحكاية الثانية فقد عمد أحد الكفار الى تخريب سقف مسجد في مدينة بد فتّن»، وهو المسجد الوحيد الذي يأوي اليه غرباء المسلمين في هذه المدينة. فالإساءات كانت موجّهة ضدّ المسلمين ومؤسّساتهم الدينية. ونجد في «حكاية أهل البرهنكار» شيئا من التنافر بين المسلمين وغيرهم من سكان البلاد، لذلك أقام المسلمون في حارة خاصة بهم[187]. وقد ذكر ابن بطوطة أن عادات أهل البرهنكار ومعتقداتهم وطرق عيشهم تختلف اختلافا جذريّا عن عادات المسلمين ومعتقداتهم ونمط عيشهم. فهذا الاختلاف الجذري لا يسهّل عمليّة التواصل بين الأجناس البشريّة. لكن يجب أن نذكر أن هذا الصراع الحضاري لم يكن ناتجا عن تفوّق تقنيّ أو تكنولوجيّ مثلما هو الشأن بالنسبة الى الصّراع الحضاري المعاصر القائم بين الشرق والغرب، ولم يتولّد عن الرغبة في الاستيلاء على الخيرات والسيطرة على «الآخر» مثلما تجلّى ذلك من خلال استعمار الغرب لدول العالم الثالث في القرن التاسع عشر الميلادي وبداية القرن

(183) المصدر السابق ص 542.
(184) انظر حكاية هذا الجوكي ص 554.
(185) انظر حكاية الشجرة المقدسة ص 562.
(186) انظر حكاية مسجد بد فتن ص 563.
(187) انظر حكاية أهل البرهنكار ص 615.

العشرين، وإنّما كان وليدَ تباين عقائدي اتّضح من خلال التناقض القائم بين الإيمان بالتوحيد واعتناق الكفر والوثنية.

ومهما تكن حدّة هذا التنافر فإنّ اللّقاء بين الحضارة العربية الإسلامية وغيرها من الحضارات الأخرى لم يكن مبنيّا على الصّراع أو التطاحن مثلما هو الشأن بالنسبة الى لقاء الحضارة الغربيّة بالحضارات الأخرى، ذلك أنّ اللقاء بين العرب وغيرهم كان مُقاما أساسا على التكامل والاعتراف بمميّزات كل الحضارات. وقد استفاد العرب كثيرا من اتصالاتهم بالفرس واليونان قديما فاقتبسوا من حضاراتهم الكثير، ذلك أن العربيّ المسلم في لقائه مع «الآخر» كان يعترف بما في ثقافة الأجنبي من جوانب مفيدة ويحرس على إثراء هذه الحضارة أو الثقافة بما يوجد في حضارته هو وثقافته دون أن ينزع الى إذابة مقوّمات شخصية «الآخر» في شخصيته هو حتّى تمّ اللقاء بينه وبين جماعات تعيش نمطا اجتماعيّا موغلا في البدائية لأنّ البدائيين - حسب تعبير الدكتور نظير جاهل - «بَدْو في لغتنا، يضجّون في تاريخنا الذي لم يبدأ بتدميرهم وبَتْرِهِمْ عن فطرتهم. إنّ هجراتهم هي أهمّ أحداث تاريخنا، إنّهم الداخل والمتقابل في الذّاكرة، وليسوا «الغرباء»[188]. ومهما يكن من أمرهم فإنّهم ينتمون الى بني آدم، وقد كرّم الله آدم بالعقل، وبالتالي فقد خرجوا من دائرة البدائية والحيوانية أو التوحّش بالنسبة الى عقلية المسلم، لذلك لم ير فيهم «آخر يُدرس أو ذاتا تُعبد»[189].

كذا كانت رحلة العربي المسلم في بلاد «الآخر»، وعلى هذا الشكل كان اتصاله الحضاري به. وهو في رحلته هذه لم يحمل معه مؤسّسات دينية وأخرى اجتماعية فقط، بل كان - علاوة على ذلك - مصحوبا برصيد من حكاياته التي هاجرت معه ليرويها في المحيط الجديد الذي استقرّ به ...

(188) لفي ستراوس : التفكير البرّي. تعريب الدكتور نظير جاهل بيروت لبنان 1984 ص 8.
(189) المرجع السابق ص 10.

الفصل الخامس : مصادر الحكايات العجيبة وأصولها

1 ـ المصادر

أ ـ القرآن

ب ـ التراث الصوفي

2 ـ الأصول

أ ـ الحكايات الشرقية الاسلامية

ب ـ الحكايات الهندية

ج ـ حكايات بلاد «السودان»

1 ـ المصادر[1]

قد يتبادر الى الذّهن أنّ البحث في أصول «الحكايات العجيبة» عمل لا تُرجى منه فائدة ذات شأن بناء على أن هذه القضية قد حظيت بالاهتمام عند استعراضنا لهذه «الحكايات العجيبة». وقد عمدنا في الفصل الأول من هذه الدراسة الى توزيع الحكايات توزيعا جغرافيّا ثبت لنا أنّ بعضها قد وقعت أحداثه في بلدان عربية إسلامية، في حين أن البعض الآخر نشأ في البيئة الهندية والصينية، ووجدنا حكايات أخرى في «بلاد الزنوج». فهذا التوزيع الجغرافي يمكن أن يحدّد أصل الحكاية عند البعض الذي يرى أصولا أربعة لهذه الحكايات، ذلك أن كل حكاية وقعت أحداثها في بلد ما، ينبغي أن يكون أصلها المجتمع الذي نشأت فيه، لذلك لن يجد متقبّل هذه الحكايات عسرا في إرجاعها الى أصولها.

لكن هذا الرأي لا يمكن أن يقوم دليلا على انتماء الكثير من «الحكايات العجيبة»، ولا يمكنه أن يصمد أمام حكايات من نوع «حكاية عجيبة» التي وقعت أحداثها في بلاد الصين، و«حكاية الشجرة المقدسة» التي تنتمي حسب توزيعها الجغرافي الى بلاد الهند و«حكاية العفريت» التي وقعت في جزر ذيبة المهل. فهل يمكن أن نقول إنّ هذه الحكايات يرجع أصلها الى البيئة الجغرافية التي تنتمي اليها، فيكون بذلك توزيعها الجغرافي دالاّ على أصلها ؟ وهل يصحّ أن نعتمد توزيع «الحكايات العجيبة» جغرافيا لتحديد أصولها ؟

إنّ هذا المقياس، وإن كان مفيدا في تحديد أصل الكثير من الحكايات فإنّه لا يمكن أن يكون دليلا قاطعا على انتماء بعض الحكايات الأخرى. فممّا لا ريب فيه أنّ «الحكايات العجيبة» التي تمّت أحداثها في بلاد الشرق الإسلامي هي ذات أصل شرقيّ إسلاميّ لأنّها تحمل طابعا شرقيّا إسلاميا، فيه من خصائص مجتمع الشرق الإسلامي عادات الناس ونمط

(1) نميّز في هذا الفصل بين الأصل والمصدر، فالأول يحيلنا على بلدان وحضارات، في حين يحيلنا الثاني على نصوص.

عيشهم وكيفية تفاعلهم مع بني جنسهم، بل إنّ النزعة الشرقية الإسلامية تتجلّى لنا من خلال صدى العقيدة الإسلامية في هذه الحكايات. فأنت متى أطللت على عالم «الحكايات العجيبة» تبيّن لك بكلّ يسر علاقتها بالموروث الديني الشرقيّ سواء انتمى هذا الموروث العقائدي الى الكتب السّماوية المقدّسة أو الى رجال الزهد والتصوّف في التراث العربي الإسلامي، فجاءت بذلك متأثّرة بهذا الموروث متجذّرة فيه، آخذة منه الكثير من سِمَاتِهِ، هادفة الى ما كان يهدف اليه هذا المنبع من إصلاح وتقويم لسلوك الناس ودعوة الى السّموّ بالنفس البشريّة الى أعلى درجات الإنسانية. ولعله من اليسير عندنا أن نبرز أثر القرآن في بعض «الحكايات العجيبة» مثل «حكاية لحية جمال الدين الساوي» و«حكاية ليلة المُحَيّا» و«حكاية الأمير خطاب الأفغاني» في حربه ضدّ الكفّار الهنود، وحكايات التنبّؤ بالغيب بصفة عامّة، ذلك أنّ دراسة مصادر هذه الحكايات يمكن أن تساعد على تحديد أصلها.

أ ـ القــرآن

إنّ الحكاية الأولى صدى لما جاء في «سورة يوسف» من حيث تعرّضها الى كيد المرأة وصمود الرجل التقي أمام محاولات الإغراء الصّادرة عنها [2]. فالمرأة في كلا النصين تبذل كلّ ما في وسعها في سبيل إرضاء شهواتها الجسديّة، غير عابئة بالقيم الأخلاقية ولا بمواضعات المجتمع الذي تعيش فيه، لذلك بدت في صورة الأنثى التي تتحيّل للإيقاع بالرجل في شباكها. وهي مستسلمة لعواطفها ونداء غرائزها، فتشذّ بذلك عن صورة المرأة المتعقلة. فامرأة العزيز في السورة القرآنية والمرأة في نص الحكاية العجيبة شاذّتان في سلوكهما عن تصرّفات الأنثى التي ترضى أن تكون مطاردة متبوعة. فالمرأة في النصّين هي التي تراود الرجل عن نفسه وتطارده وتجري وراءه، وهي التي تُغَلِّقُ الأبواب للاختلاء به،

(2) جاء في سورة يوسف : «وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ، وغَلَّقَتْ الأَبْوَابَ، وَقَالَتْ : هِيتَ لَكَ، قَالَ : " مَعَاذَ اللَّهِ، إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ، إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ». الآية 23.

وتمكّنه من نفسها، وتلحّ في المطلب لبلوغ ما تطمع في الوصول اليه. إنّها المرأة رمز النزعة الشهوانية والغواية والفتنة، وهي الصورة التي كان النصّان يحاولان رسمها حول صنف من النساء تخلّين عن التعفّف والأخلاق السامية باتباعهنّ الهوى.

ويقابل الإغراء والنزعة الشهوانيةَ لدى المرأة في كلا النصّين الورعُ والتقوى لدى الرجل. فقد صمد كلّ من يوسف في القرآن والشيخ جمال الدين السّاوي في الحكاية العجيبة أمام نداءات الجسد المتكرّرة، فأعْرضا عن كلّ ما من شأنه أن يُغرق النفس في أوحال الشهوات والغرائز. فالصراع في كلا النصّين قائم بين الجانب الغرائزي في الإنسان والجانب الروحي، وقد انتصرت الروح فيه على الجسد، وهو ما كانت تهدف اليه السورة القرآنية والحكاية العجيبة. وقد بدت العلاقة بين الشخصيات الرئيسية في القصتين علاقة تنافر وتباعد. لكن ينبغي أن نلاحظ أنّ علاقة المرأة ببنات جنسها كانت قائمة على التّقارب والمساعدة، فمثلما ساندت النساء امرأة العزيز بعد أن رأين يوسف وبهرهُنّ جماله ساعدت العجوز والجواري المرأة العاشقة في الحكاية على تحقيق رغباتها، فقامت العجوز بعملية إيهام وتضليل استطاعت بواسطتها إيصال الشيخ جمال الدين الى دار المرأة، ثم قامت الجواري بعد ذلك بإدخال الشيخ الى الدار. وتفشل محاولة المرأة في النصّين لأنّ من خصائص القصص القرآني إبراز البطل في مظهر الإنسان المثالي في أخلاقه وسلوكه، وقد يكون مثالا في جماله الخلقي مثلما هو الشّأن بالنّسبة الى يوسف في هذه السّورة. وقد توفّرت هذه الصفات في شخصية جمال الدين السّاوي، وهو ما يجعل العلاقة بين النصّين متينة ويدلّ على أنّ القصص القرآني كان مصدرا من مصادر الاستلهام لدى رواة «الحكايات العجيبة».

ولعلّ العلاقة بين القصص القرآني وحكايات الكرامات تتجلّى لنا أكثر من خلال بناء شخصية البطل، ذلك أن الشخصيات الرئيسية في كلا الأثرين تجمع بينها وشائج قربى كثيرة، فهي مثالية في أخلاقها وفي

تصرّفاتها، ولها من الأمانة والإخلاص والسّموّ النّفسيّ ما يجعلها تتجاوز منزلة الناس العاديين من حيث إيمانها بالقيم والمثل السامية والسعي الدّؤوب من أجل تطبيق ما تؤمن به من مبادئ. وقد عمل نص الكرامات ـ وكذلك النّص القرآني ـ على أن يكون البطل محلّ احترام الغير، فهو يلقى المساندة من الناس ومن القوى الغيبيّة، وهو ما يتميّز به هذا النوع من القصص عن القصص الأدبي الذي قد يتّخذ فيه المؤلّف موقفا مناهضا للشخصية الرئيسية، فيجعلها مبعثا على السخرية منها والتحقير من شأنها وباعثا على الازدراء والضحك والاشمئزاز. لكنّنا في «الحكايات العجيبة» (الكرامات) نجد البطل دائما مدعّما ومؤيّدا من الكاتب من ناحية ومن القوى غير المنظورة من ناحية ثانية، وهو في ذلك لا يختلف عن البطل في القصص القرآني.

ولن يفوتنا أثناء إبرازنا للعلاقة القائمة بين القصص القرآني و«الحكايات العجيبة» (الكرامات) أن نشير الى أنّه بقدر ما تميّز الأبطال بالبساطة التي تصل الى حدّ السّذاجة أحيانا (الايمان بالخرافات في الحكايات العجيبة ...) تميّز الكثير من الأشخاص الثانويين بالذكاء والخبث والدّهاء مثل دهاء العجوز في «حكاية لحية جمال الدين»، وأنّه بقدر ما كان الأبطال يتصرّفون حسب ما يُملَى عليهم من عالم الغيب (حلّ الصوفية وأبطال القصص القرآني للمشاكل التي تحلّ بهم) كانت الشخصيات الثانوية تتصرّف بتدبيرها الخاص ومن تلقاء نفسها، وهو ما يلتقي فيه القصص في الموروث الدّيني والكرامات بصفة عامّة مع القصص الأدبي، ولكنّ النوعين يختلفان في بناء شخصية البطل أو الشخصية الرئيسية التي تتمتّع في النّص الأدبي بقسط كبير من الذكاء والفطنة والتحيّل وتلقائية القيام بالأفعال، وهي عناصر يفقدها الدارس للبطل في الموروث الدّيني نصّا قرآنيّا وتراثا صوفيّا.

وتجمع الخوارق والمعجزات بين الأبطال في القصص القرآني والأبطال في «الحكايات العجيبة» (الكرامات)، وهو عنصر يجعلنا نعتقد أنّ الكرامات متأثّرة بالقصص القرآني، بل لعلنا نذهب الى أبعد من هذا

المدى، فنقول إنّ قصص الخوارق والمعجزات مستمدّة أساسا من الكتب السماوية ونابعة منها.

أمّا «حكاية ليلة المحيّا» فيبدو أنّ بعض أحداثها مستوحاة هي أيضا من الكتب السماوية. فقد نسب فيها الرواة الى قبر علي بن أبي طالب إبراء المرضى، حيث يُؤتى الى الروضة التي يوجد فيها قبره «بِكُلّ مُقْعَدٍ من العراقين وخراسان وبلاد فارس والرّوم، فيجتمع منهم الثلاثون والأربعون ونحو ذلك، فإذا كان بعد العشاء الآخرة جُعلوا فوق الضّريح المقدّس، والنّاس ينتظرون قيامهم، وهم بين مُصل وذاكر وتال ومشاهد للروضة، فإذا مضى من اللّيل نصفه أو ثُلُثَاهُ أو نحو ذلك قام الجميع أصحّاء من غير سوء»[3]. إنّنا نلمح في هذه الحكاية أثر المذهب الشّيعي جليّا، وقد اتّخذ معتنقوه الخليفة عليّا مثالا للكمال والقدرة على الإتيان بالمعجزات، ونسجوا حول شخصه صُورا فيها الكثير من الخيال والمبالغات التي تصل عند الكثير منهم حدّ الإيمان بِنُبُوءتِهِ. وقد ذكر ابن بطوطة في أعطاف «الرحلة» أنّه أثناء مروره ببلاد التّرك رأى كنيسة فقصدها، فوجد بها راهبا ورأى في أحد حيطانها صورة رجل عربيّ «عليه عمامة»، متقلّد سيفا وبيده رُمْحٌ، وبين يديه سراج يُوقَدُ»[4]، فسأل الرّاهب عن صاحب الصورة «فقال : هذه صورة النبيّ عليّ ...»[5] ومن هذا المنطلق نسجوا حوله الأساطير من نوع إعادة الحركة الى المقعد والمشلولين.

إلاّ أنّ هذا النوع من الحكايات وإن كان يُعْزى الى بعض رواة الشيعة الذين وقفوا من الخليفة علي بن أبي طالب هذا الموقف فإنّنا يمكن أن نجد له ما يدعّمه في الإنجيل وفي القرآن. فالكتب السماوية كرّمت الأنبياء والرُّسلّ بظهور المعجزات على أيديهم. وما يعنينا في هذا الشّأن ما يُنسب الى المسيح عيسى بن مريم من قدرة على الإتيان بمعجزات شبيهة

(3) حكاية ليلة المحيّا ص 177.

(4) الرحلة ص 321.

(5) المصدر السابق نفس الصفحة.

بما يوجد في «حكاية ليلة المحيّا». فقد كان عيسى قادرا على إبراء الأكمه والأبرص وعلى إحياء الموتى[6]. فهؤلاء الرواة وإن كانوا يهدفون الى تضخيم شخصية الإمام على بن أبي طالب باعتبارهم من غلاة الشيعة فإنّهم يلتقون مع ما يوجد في الكتب السماوية من حقائق تنسب الى بعض الرّسل والأنبياء، إلاّ أنّ هؤلاء الغلاة أسندوا الى الخليفة علي بن أبي طالب ما يُسند عادة في الكتب السماوية الى الأنبياء والرّسل. وذكر ابن بطوطة في هذه الحكاية أنّ سكان المدينة التي دارت فيها أحداث القصّة من الشيعة الرافضة. وقد ارتبطت ليلة المُحَيّا في هذه الحكاية باحتفالات دينية تُقام في هذه المناسبة، فيأتي النّاس الى هذه المدينة من كل صوب عميق، فيُتاجِرون، ويحضرون الطقوس الدّينية، ويُؤْتَى بالمرضى والمقعدين للاستشفاء. وتتجلّى لنا أهمّية هذه الحكاية عند رواتها من معتنقي المذهب الشيعي عندما نطّلع على الصراع العقائدي الذي كان قائما بين الفرق الدينية في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي). وقد ذكر ابن بطوطة في «حكاية اعتبار» إيمان بعض البصريين بفاعلية الإمام علي بن أبي طالب الى درجة أن إحدى الصوامع تتحرك عند ذكر اسمه.

أمّا في «حكاية القاضي والكلاب» فقد تعرّض الرحالة الى ذكر الصراع الذي كان قائما بين الروافض الإماميّة وأهل السنة والجماعة. وكان منطلق هذا الصراع رغبة أحد ملوك العراق في حمل الناس على اعتناق مذهب الشيعة (الرافضة الإمامية). وقد تصدّى أهل السنة والجماعة الى هذه الدعوة بعدم الانصياع لها وبحمل السلاح وإشهاره أمام من يحاول تنفيذها، ذلك أنّه لـمّا بعث ملك العراق الى أئمّة بغداد وشيراز وأصفهان الرسل لحثّهم على اعتناق هذا المذهب «امتنع أهل باب الأزج منهم، وهم أهلُ السُّنّةِ وأكثرُهُم علَى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، وقالوا : لاَسَمْعَ ولا طاعة، وأتَوْا المسجد الجامع في يوم الجمعة بالسّلاح، وبه رسول السلطان، فلمّا صعد الخطيب المنبر قاموا اليه، ومعهم إثنا عشر ألفا في سلاحهم

(6) انظر سورة آل عمران الآية 49.

(...) ، فحلفوا له أنّه إن غيّر الخطبة المعتادة، إنْ زاد فيها أو نقص منها، فإنّهم قاتلوه وقاتلوٌ رسول الملك ومستسلمون بعد ذلك لما شاء اللّهٌ»[7].
وقد كان ظهور العجيب في هذه الحكاية سببا في تخلّي هذا الملك عن معتقداته وفي انتصار السّنّة في هذا الصراع. ولعلّنا في هذه الحكاية التي تتعرّض الى الصّراع العقائدي بين الشيعة والسّنّة يمكن أن نلمح معتقد ابن بطوطة، وقد بدا سُنّيّ المذهب، ناقدا للشّيعة ناقما على معتنقي مبادئها.

وتوحي لنا «حكاية الأمير خطاب الأفغاني» بالجوّ العامّ الذي دارت فيه الحرب بين المسلمين وأعدائهم في غزوة بدر كما يتجلّى ذلك من خلال سورة ال عمران[8]. فالصّراع قائم بين الكفار والمسلمين، والفئة القليلة تغلب الفئة الكثيرة، والنصر يأتي «بإذْنِ اللّه»، بل إنّنا لَنَجِد في الحكاية بعض الاستعمالات الأسلوبية التي تحمل أثر الأسلوب القرآني مثل «باعُوا نفوسهم من اللّه تعالى»[9] و«هزَموهُم بإذْن اللّهِ»[10]. وتأتي حكايات التنبّؤ بالغيب لتعيد الى الأذهان ما كان يعلن به الأنبياء والرسل مسبّقا القوم الذين بُعثوا ليخرجوهم ممّا هم فيه من ضلال مُبين. وقد لاحظنا أثناء دراستنا للزمن أنّ هذا العنصر في «الحكايات العجيبة» يُتّخذ أحيانا للكشف عن أستار المستقبل وإحاطة بعض الشخصيات بمعطيات تفيدها في مستقبل أيّامها، لذلك تتّخذ الاحتياطات اللاّزمة لتفادي وقوع خطر مثل الحكايات التي يُنبأ فيها ابن بطوطة ببعض المصائب التي سوف تحلّ به إن هو لم يسلك منهجا معيّنا يجنّبه الوقوع في هذه المحَنِ[11]، أو مثل الحكايات التي يتحدث فيها الصوفية عن معرفة زمن موتهم، فيتّخذون التدابير الضرورية لمثل هذه

(7) حكاية القاضي والكلاب ص 205.

(8) انظر الآيتين 124 و125 من سورة آل عمران.

(9) حكاية الامير خطاب الأفغاني ص 541.

(10) المصدر السابق نفس الصفحة.

(11) انظر الحكايات العجيبة التي يأمر فيها بعض الأولياء ابن بطوطة بالتخلص من بعض غلمانه.

المناسبة. ولا نكاد نجد اختلافا بين الأشخاص الذين أسندت اليهم معرفة الغيب في كلّ من الكتب المقدّسة وفي «الحكايات العجيبة». فالسّحرة والمنجّمون يضطلعون فيها بدور كبير في معرفة أحداث المستقبل وإن كان هذا الصنف من الناس غير مرغوب فيه في القرآن الذي كذّب المنجّمين، وسَفَّهَ أحلام سحرة فرعون أمام موسى[12]. أمّا في «الحكايات العجيبة» فقد كان السّحرة والمنجّمون يحظون بمنزلة رفيعة عند الخاصّة لاستعانة هذه الطبقة بهم في قضاء شؤونها. إلا أنّنا نلاحظ أنّ «الحكايات العجيبة» وإن اختلفت عن الكتب السّماوية في تقييم السّحرة والمنجّمين فإنّها قد اتّفقت معها في نظرتها الى الرسل والأنبياء والرجال الصالحين. فهذه الأصناف البشرية تحظى بمكانة عظيمة، لذلك كُرّمت بالمعجزات والخوارق وبمعرفة الغيب، وهو أمر لا يتسنّى لعامّة الناس وإنّما حبا به الله عباده المصطفين.

لكن هل يمكن أن نقول إنّ السّحر والعرافة والتنجيم، ـ وهي أهم العناصر التي تستخدم لمعرفة المستقبل ـ تعود زمنيّا الى عهد نزول الكتب السماويّة ؟ إنّنا لا يمكن أن نجزم بذلك، لأنّ هذه المظاهر في حياة الإنسان قد وُجدت حتّى في المجتمعات التي لم تعرف دينا ولا كتبا سماويّة، فموسى عندما بُعث الى أرض مصر وجد أهلها يتعاطون السّحر والتّنجيم، بل وجدهم من أبرع الناس في هذه الصناعة. أمّا الدين الإسلامي عندما نزل على العرب في شبه الجزيرة العربية فقد ألفى فيهم «طائفةً تزعم أنّها تطلع على الغيب وتعرف ما يأتي به الغَدُ بما يُلْقي اليها توابعها من الجنّ»[13]. وتُعرف هذه الطّائفة بالكهّان، وكان لأصحابها منزلة كبيرة عند الناس، يقصدونهم ويستشيرونهم فيما غمض عليهم، وينتصحون بأوامرهم. فالعرافة والتنجيم والسحر والكهانة عناصر ضاربة في القدم وسابقة لعهد نزول الأديان السّماويّة، وقد أثبتت الكتب السماوية هذه الحقيقة.

(12) انظر سورة الأعراف من آية 108 الى آية 126.

(13) شوقي ضيف : العصر الجاهلي. القاهرة 1865 ص 420.

ونجد في بعض «الحكايات العجيبة» مثل «حكاية حسن المجنون» و«حكاية ضياع ابن بطوطة في بلاد الهند» وحكاية جلال الدين التبريزي» ما يجعلها شديدة الصلة بقصة المعراج في السّيرة النّبويّة وفي القصص القرآني. فالشخصيات في هذه الحكايات تطير في الفضاء إمّا بوسائط بشرية تحملها مثلما وقع في الحكايتين الأوليين أو بالمقدرة الذاتية التي مكّنت جلال الدين التبريزي من الانتقال من جبال كامرو الى مكة المكرّمة في سرعة عجيبة مثلما نجد ذلك في الحكاية الثالثة. وتبدو الحكاية الأخيرة أقرب الى قصة المعراج من الحكايتين الثانية والثالثة، ذلك أن البطل فيها يغادر مكان إقامته من أجل غاية دينية في اتّجاه معلم دينيّ، ثم يعود بسرعة الى النقطة التي انطلق منها. أمّا في الحكايتين الأخريين فإنّ البطل ينطلق من مكانه لتحقيق مأرب شخصي. ويمكن أن نلمس في هذا الصنف من الحكايات رغبة رجال التصوّف في التخلّص من ثقل مادّة الجسد لتخفّ الروح فتحلّق وحدها في ملكوت السماء وتدرك عالم الغيب الذي يبدو غاية يسعى الى إدراكها كلّ صوفيّ. إنّ الإنسان ولئن كان تواقا منذ القديم الى الطيران فإنّه كان أيضا في حنين دائم الى المعدن الأصل وإلى القضاء على رتابة الحياة بالانتقال من عالم الأرض الذي يشدّه بطينه إلى عالم السماء.

ب ـ التّراث الصوفي

إلا أنّ «الحكايات العجيبة» وإن كانت تلتقي في الكثير من النقاط مع الكتب السماوية، فإنّ لقاءها بالتّراث الصّوفي يبدو لنا أوضح، لا سيّما إذا تفطّنا الى أنّ نصف هذه الحكايات تقريبا ينتمي الى أصحاب الكرامات والزّهاد. لقد جاءت حكايات كثيرة صدى يردّد على مسامعنا كرامات أشهر أعلام التصوّف في التراث العربي الإسلامي، ويعود بنا الى عصرهم الزّاهي من حيث انتشار مبادئهم وإقبال العامّة عليها. فمن خلال هذه الحكايات نلمح بيسر سلوك أصحابها الذي يتماهى مع سلوك الحلاّج والجُنيد وابن عربي وابن الفارض والغزالي من حيث زهدهم في مفاتن

الدّنيا وإقبالهم على الآخرة وتعلّقهم الشّديد بالخالق. إنّ العلاقة بين الكرامات في «الرحلة» وما يُحكى عن شيوخ التّصوّف أمْتَنُ ممّا نتصوّر، ولقد ذكرنا أثناء دراستنا لدلالة الحكاية على الباثّ ما كان يشعر به ابن بطوطة أثناء إعراضه عن الدنيا من أمن وطمأنينة حدّثنا عنهما الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال» بعد أن عاش حال الضياع والحيرة، بل إنّنا لم نجد فارقا بين النور الذي قذف الله به في صدر الغزالي وبين ذلك النور الذي حدّثنا عنه الرحّالة والذي قال عنه إنّه كان يشعر به عندما كان ينظر الى جُبّته التي لبسها أثناء اعتكافه[14]. إنّ مواطن اللّقاء تتجاوز هذه الظاهرة التي بينّاها لأنّها تشمل سلوك الصوفية وأصحاب الكرامات الى حدّ أنّنا لا نجد فارقا بين ما نقرأ عن الحلاج أو الجنيد أو ابن عربي وما نعثر عليه في «الحكايات العجيبة» حول شيوخ الكرامات والأولياء الصالحين. وقد تبيّن لنا في «حكاية الشيخ خليفة» أنّ هذا الصوفي حضر أمامه الطعام والتمر واللّبن بسرعة عجيبة وبمجرّد أن وضع رأسه على ركبتيه ثمّ رفعه، فأكل هو وأصحابه. إنّ إحضار الطعام بمثل هذه الكيفية ليس بالأمر الغريب عند الصوفية لأنّها ظاهرة معروفة لديهم، فممّا يُروى عن أحد الأولياء الصالحين أنّه بينما كان يتجاذب مع أخ له أطراف الحديث «إذ بمائدة قد وُضعت بين أيديهما، عليها جميع الألوان، فأكلا ما طاب لهما، ثمّ ارتفعت المائدةُ ...»[15]. ويُحكى عن ابراهيم بن أدهم أنّه سار رفقة مُريدٍ له مدّة ثلاثة أيّام، فشكا له هذا المرافق من شدّة الجوع، لكن ابراهيم لم يلتفت اليه «بل رمق بطرفه السّماء وجلس، فجلس عبد الله الى جنبه، وإذا رغيف سخن يسقط في حجره، فسارع الى أكل نصفه واكتفى، لأنّ ذلك أشبعه ...»[16]. وكذا الشأن في كل ما يأتيه شيوخ «الحكايات العجيبة» من خوارق وأفعال يعجز الانسان العادي عن القيام بها مثل التنقل السريع والاختفاء عن الأنظار وعجز الباحث عن العثور على

(14) انظر الرحلة ص 530.

(15) مصطفى الجوزو : من الأساطير العربية والخرافات ص 256.

(16) المرجع السابق ص 258.

المختفي منهم، وغير ذلك من الأفعال النّادرة التي ذكرناها أثناء تعريفنا للعجيب في الفصل الأول من هذه الدراسة.

إنّ أثر القرآن والتراث الصوفي جلّي في «الحكايات العجيبة» وخاصة في حكايات الكرامات. وقد ظلّ هذان المصدران بالنسبة الى معاصري ابن بطوطة المنبع الصافي الذي يجب على المسلم الصالح أن يعود اليه، وينهل منه نتيجة الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المتردّية التي كان الفرد يعيشها في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، لأنّه كان يرى أنّ في مثل هذه العودة تحقيقا لذاته وتجاوزا للأحداث التي كانت تتحدّاه، لذلك جاءت بعض الحكايات حاملة خصائص هذا المخزون الديني، فدلّت بذلك على الأصل الذي تنتمي اليه.

2 ـ الأصـــول

أ ـ الحكايات الشرقية الاسلامية

لكنّ أثر القرآن والتراث الصوفي لا نلمحه في الحكايات الشرقية الإسلامية فحسب، بل نتبيّنه كذلك حتى في حكايات دارت أحداثها في بلاد الهند والصين وبلاد الزّنوج. إنّنا لا نكاد نجد فارقا بين حكايات الكرامات التي تنتمي الى البلاد العربيّة الإسلامية والكرامات التي يحكيها لنا ابن بطوطة أثناء إقامته خارج هذه البلدان مثل :

- ـ حكاية فئران تأكل الرجال
- ـ حكاية العفريت
- ـ حكايات الشجرة المقدسة
- ـ حكايات بلاد «السودان»
- ـ حكاية الفرجية.

فهذه الحكايات كلّها تقع أحداثها خارج البلاد العربية الاسلامية، بل إنّ بعضها ليقع في أماكن نائية من بلاد الهند، ورغم ذلك فأثر الإسلام فيها واضح جدّا، نشعر به منذ القراءة الأولى لهذه الحكايات. ففي

الحكايات الأولى ينجو البطل من المأزق الذي تردّى فيه عن طريق قراءة سورة الإخلاص مائة ألف مرّة. وممّا تجدر الإشارة اليه أنّ هذه الحكاية ـ وكذلك «حكاية السبع» ـ لا يمكن أن تكون ذات أصل هندي بأيّ حال من الأحوال، لأنّ ما جاء فيها عن طبائع الحيوانات يختلف اختلافا جذريّا عن تصوّرات أهل الهند للحيوان وعن منزلة هذه الكائنات في بلادهم، ذلك أن الحيوان ارتبط عندهم بنزعة الخير عادة، وقد اتّخذ الهنود بعض الحيوانات «طَوْطَمًا» يُعْبد وتُقدّم اليه القرابين، فكيف يمكن أن يكون شرّيرا يسيءُ الى الإنسان ؟ وقد ذكر الباحث الألماني فون ديرلاين حكايات تؤكّد إخلاص الحيوان للإنسان واعترافه بالجميل مقابل خيانة الإنسان لأخيه الإنسان والإلقاء به في التهلكة[17]. ونسب فون ديرلاين هذه الحكايات الى بلاد الهند، وهي لا تختلف كثيرا عن حكايات الحيوان في كتاب «كليلة ودمنة» ذي الأصل الهندي، حيث ارتبط ذكر الحيوان فيه بالأعمال الخيّرة[18]. ويذكر الأستاذ محمود طرشونة أثناء حديثه عن خصائص الحكاية الهندية حكاية الببغاء «الذي يحكي لزوجة صاحبه حكايات حتّى يمنعها من الذّهاب الى خليلها في غياب زوجها»[19]. فالحيوانات في العقلية الهندية اقترنت بمساعدتها للإنسان وإعانته على قضاء شؤونه، وقد توفّرت فيها صفات سامية نفاها رواة الحكايات الهندية عن الكثير من بني جنسهم. أمّا الحيوان في الحكايتين العجيبتين (حكاية فئران تأكل الرجال ـ حكاية السبع) فيبدو شرّيرا يناهض الإنسان ويسفك دمه، وهو ما يتنافى ومميّزات الحيوان في الحكايات الهندية التي ذكرها ابن المقفع في «كليلة ودمنة» وفون ديرلاين في «الحكاية الخرافية» والأستاذ محمود طرشونة في كتابه «مدخل إلى الأدب المقارن ...»

---

(17) انظر الحكاية الخرافية ص ص 172 ـ 173.

(18) انظر على سبيل المثال حكاية السائح والصائغ والقرد والببر والحية في كتاب كليلة ودمنة لابن المقفع دار المشرق بيروت 1969 ص 235.

(19) مدخل الى الأدب المقارن ص 92.

لكنّنا نعثر في حكايات ابن بطوطة العجيبة على حكاية هندية تتحدّث عن الحيوان كما تصوّرته العقلية الهندية، وقد حُمِّلَ فيها الحيوان ذكاء يمكّنه من التمييز بين المذنبين والمحسنين، ونعني بها «حكاية الفيلة»؛ فهذه الحكاية هندية لأنّ الحيوان فيها قد أكْسِبَ بعض صفات الإنسان إذ هو يحسن الى ذوي الإحسان، فيخرجهم من المأزق الذي وقعوا فيه، ويثأر من أعدائه، فيفتك بهم ويسومهم سوء العذاب. ونجد في هذه الحكاية صدى لحكاية «القنبرة والفيل» الواردة في كتاب «كليلة ودمنة»[20]. وقد ثأرت القنبرة لنفسها من الفيل المتغطرس الذي سخر منها فهشّم بيضها احتقارا لشأنها. لكنّ القنبرة تمكّنت من الإيقاع به رغم ضعفها وصغر حجمها. «فحكاية الفيلة» هندية لهذا السبب ولنوع الحيوان المتحدَّث عنه فيها. فالفيلة من الحيوانات التي عُرفت بها بلاد الهند، وقد ذكر لنا ابن بطوطة هذا الحيوان أثناء حديثه عن هذا البلد، وتحدّث عن دوره في المجتمع الهندي.

أمّا «حكاية العفريت» فهي تحمل علامات عربية إسلامية، فالبطل فيها عربيّ مسلم، بل إنّه عربيّ مغربيّ. إنّ أثر المغاربة جليّ فيها من خلال التأكيد على إبراز دور أبي البركات المغربي في إدخال أهل الجزائر الى الدّين الإسلاميّ وعرضه على متقبّل الحكاية على أنّه مثال الشجاعة والتضحية في سبيل الغير ومن أجل دعم الدين الإسلامي في الأمصار النّائية. لكنّ هذه العناصر لا تنفي أن تكون هذه الحكاية مرتبطة ارتباطا متينا بتصوّرات سكّان جزر ذيبية المهل ونمط عيشهم. وقد اتّضح لنا أثناء تحليلنا للأبعاد الحضارية في هذه الحكاية علاقتها بالبيئة التي نشأت فيها. وهي لذلك لا يمكن أن تكون عربية اسلامية رغم وجود بعض العلامات المتأثّرة بالعرب المسلمين في مستوى إبراز البطولة في شخصية الرجل المغربيّ. إنّ هذه الحكاية لا تخلو من طرافة، وهي ذات دلالة مفيدة لأنّها تبرز مساهمة المغاربة المسلمين في نشر الدين الإسلامي في بقاع نائية

(20) كليلة ودمنة ص 11.

من العالم. وقد سكت الشرقيون قديما عن إبراز هذا الدور عندما نسبوا جميع الأنشطة الى رجال ينتمون الى بلاد المشرق العربي، وكأنّنا بابن بطوطة ـ من خلال هذه الحكاية ومن خلال رحلته بصفة عامّة يُريد أن يبرز دور المغاربة في إثراء الحضارة الإنسانية وفي نشر الدين الإسلامي. فعلى يدي أبي البركات المغربي أسلمت جزر ذيبة المهل التي تَعُدُّ مائتيْ جزيرة تقريبا. أمّا المغربي ابن بطوطة فقد شهد أهل المشرق والمغرب وسكان الهند والصين بأنّه رحّالة العصر، لا يضاهيه في هذا الشّأن أحد. إنّ هذه الحكاية تنتمي إذن الى جزر ذيبة المهل من حيث دلالتها، لكنّها لا تخلو من إضافات صبغتها بصبغة عربية إسلامية أكّد فيها الرّاوي على دور أهل المغرب في نشر الإسلام. ولا نستبعد أن تكون هذه النزعة التي تبرز فضل المغاربة وبطولاتهم من وضع مغاربة قدموا الى هذه الجزر قبل رحلة ابن بطوطة. ثم حلّ بها أبو عبد الله في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) وأماط اللّثام عمّا قدّمه سلفه الى أهلها من أعمال جليلة. وقد حفظ أبو البركات هذه الجزر من التخريب وأمّن أهلها من بطش العفريت. وذكر الرحّالة أنّه أثناء إقامته بها حاول أن يسمو بسلوك الناس ويحملهم على ترك بعض عاداتهم التي بدت له مخالفة للشرع الإسلامي.

وينبغي أن نلاحظ في هذا الشّأن أنّ ابن بطوطة كثيرا ما كان يعمد الى ذكر فضل المغاربة، وكأنّنا نشعر من خلال ما يرويه في «الحكايات العجيبة» وفي بعض مقاطع «الرحلة» بإحساس الرجل الشّديد بانتمائه الى بلاد المغرب. ففي الحكاية التي رواها حول الشيخ جلال الدين التبريزي يذكر على لسان هذا الشيخ قوله : «أخبروني أنّ الشّيخ قال للفقراء الذين معه : قد جاءكُم سائح المغرب فاستقبلوه»[21]. وقد لاحظنا أن الرحالة نوّه في أطراف «الرحلة» بأبي عنان سلطان المغرب وبأعماله الخيرية، بل

---

(21) حكاية سائح المغرب ص 613.

إنّنا لَنُلْفيه يفضّله على ملوك العصر وسلاطينه[22]. ولعلّ في ذلك ردّا على المشارقة الذين ظلوا مدّة طويلة يعتبرون أهل المغرب تابعين لهم في جميع مجالات الحياة.

ولا يخفى ما يوجد في «حكاية الشجرة المقدسة» من جذور ضاربة في أعماق الحضارة العربية، فهي لا تكتفي بتذكيرنا بمنزلة الشجرة في القرآن، بل تعود بنا الى معتقدات العرب في جاهليتهم وعلاقتهم بشجرة ذات أنواط التي قدّسوها فعبدوها. ويذكر الدكتور علي زيعور أن العرب عبدوا أيضا «نخلة طويلة في نجران، كانوا يُقيمون لها عيدا كلّ سنة، فيعلّقون عليها الأثواب الحسنة والحلي وغير ذلك»[23]. ومن الأشجار المقدسة عندهم أيضا شجرة الطرفائي وشجرة غيلان أو السَّمُرَة[24] وتبقى الشجرة في الإسلام ذات مكانة رفيعة، فيرد ذكرُها في آيات عديدة وسور مختلفة من النص القرآني. فتحت شجرة النخيل تمّ ميلاد المسيح، وكان ثمر هذه الشجرة طعاما «رُطبا جنيّا»[25] لأمّه. وشجرة الزيتون في سورة النور مصدر إضاءة، وهي شجرة مباركة[26]، وتحت شجرة الحديبيّة تمّت بيعة الرسول، فيرضى الخالق عن المبايعين[27]، لكنّ عمر بن الخطاب يخاف بعد ذلك من أن تُعبد فيقطعها، ويُقسم الخالق في سورة التين بشجرتي التين والزيتون[28]، وهو ما يؤكّد منزلة هاتين الشجرتين في الدين الإسلامي، وقد لاحظ ابن بطوطة أن الشجرة العجيبة التي تحدّث عنها في حكايته شبيهة بشجرة التّين، وهي دائمة الاخضرار. ولا

---

(22) انظر الرحلة من ص 659 الى ص 660.

(23) الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم ص 222.

(24) انظر المرجع السابق نفس الصفحة.

(25) انظر سورة مريم الآيات 23 ـ 25 ـ 26.

(26) انظر سورة النور الآية 35 وسورة يس الآية 80.

(27) انظر سورة الفتح الآية 18.

(28) انظر سورة التين الآية 1.

غرو أن يُنظر الى الشجرة بمثل هذه النظرة في الحضارة العربية لأنّها ترمز «الى تجربة التَّجَدُّد والخلاص أو الى النُّزُوع نحو الخلود والاستمرار ...»[29]. إنّ كلّ هذه العلامات تؤكّد أن «حكاية الشجرة المقدسة» التي ذكرها ابن بطوطة ليست ذات أصل هندي رغم وقوع أحداثها في بلاد الهند، وإنّما هي تنتمي الى مصادر عربية إسلامية تركت فيها آثارا لا يصعب على المتقبّل التفطّن اليها، بل إنّنا لنجد في الأساطير العربية «شجرة تثمر مثل اللّوْزِ، وله قشرة، فإذا كسرت، خرج منه ورقة خضراء مطوية، مكتوب عليها بقلم القدرة : لا إلاه إلاّ اللّه، محمّد رسول اللّه، وهي كتابة واضحة وجيّدة»[30]. فما الفرق بين الورقة التي ذكرها ابن بطوطة في حكايته وهذه الورقة التي يذكرها الدكتور خليل أحمد خليل ضمن الأساطير العربية ؟ وممّا يدعم ما نذهب اليه في نسبة هذه الحكاية الى الحضارة العربية أن الباحث فون ديرلاين لم يذكر - أثناء دراسته للحكاية الخرافية الهندية - حكاية من هذا النوع أو حتى قريبة منها.

ومن الحكايات العربية الإسلامية في بلاد الصين «حكاية الفرجية». فهذه الحكاية لا يمكن أن نرجعها الى أصل صينيّ أو هندي لغلبة الروح الإسلامية على مضمونها، إذ لا نجد فارقا بينها وبين ما يُروى في غيرها من حكايات الكرامات التي تنتمي الى شيوخ التصوّف وأولياء اللّه الصّالحين في التّراث العربي الإسلامي. فالشيخ في هذه الحكاية ينتمي الى الحضارة العربية الإسلامية اسما وسلوكا وعقيدةً، فهو يُدعى جلال الدين التبريزي، وقد وفد على هذه البلاد من بغداد واستقر في جبال كامرُو المتصلة بالصين للزهد والتعبّد، لكن صلته بالمشرق العربي لم تنقطع حيث «كان يصلّي الصبح كل يوم بمكّة (...) ويحج كل عام لأنّه كان يغيب

(29) الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم ص 117.

(30) خليل أحمد خليل : مضمون الأسطورة في الفكر العربي. دار الطليعة بيروت 1973 ص 55.

عن الناس يوميْ عرفة والعيد، فلا يُعرف أين ذهب»[31]. وقد ذكر له ابن بطوطة «الكرامات الشهيرة والمآثر العظيمة»[32].

وشأن هذا الصوفي لا يختلف من حيث الانتماء الحضاري عن شأن ابن الخليفة الذي حدّثنا ابن بطوطة عن بخله في ثلاث حكايات[33] فالرجل في هذه الحكايات وافد على بلاد الهند من العالم العربي وقد استقر في البلاد الجديدة، فقرّبه ملوكها، وحظي عندهم بمنزلة عظيمة، فقلّدوه مناصب سياسية هامّة. فلا يمكن أن نشكّ في انتماء هذه الحكايات الى الحضارة العربية الإسلامية. ومن الطريف فيها ما نجده من عناصر تشابه بينها وبين بعض الحكايات في كتاب «البخلاء» «للجاحظ. فالبخيل في هذه الحكايات لا ينتمي الى الطبقات الفقيرة، ورغم ذلك يسلك سلوك الشّحّ والتّقتير، ويجهد نفسه حتّى يستغلّ الأشياء الى أقصى حدّ حتى تلك الأشياء التي يعتقد الإنسان العادي أنّها غير مفيدة. فقد كان ابن الخليفة «يَجْمَعُ الأعْوَادَ الصِّغَارَ مِنَ الحطَبِ بِدَاخِلِ بُسْتَانِهِ، وَقَدْ مَلأَ مِنْهَا مَخَازِنَ»[34]، فلما سأله ابن بطوطة عن علّة ذلك قال : «يُحتاج اليها»[35]. ولاحظ الرحالة أن دهليز قصره الذي يسكن فيه كان مظلما لا سراج به. ومن مظاهر بخل هذا الرجل أنّه كان يأكل وحده وقد أثار هذا الأمر عجب الرحالة فسأله : «لِمَ تَأْكُلُ وَحْدَكَ وَلاَ تَجْمَعُ أَصحَابك على الطّعام ؟ فقال : لاَ أستطيعُ أنْ أنظُرَ اليهم على كثرتهم وهم يأكلون طعامي»[36]. إنّ هذه الصورة التي رسمها الرحالة حول ابن الخليفة تذكّرنا بصورة البخيل في كتاب «البخلاء» للجاحظ. فالبخيل في كلا الأثرين يؤمن بالمذهب نفسه ويسلك السلوك ذاته، ويبخل بماله على أقرب الناس

(31) حكاية الفرجية 614.

(32) الرحلة ص 612.

(33) انظر هذه الحكايات في الرحلة من ص 461 الى ص 463.

(34) حكاية عن بخل ابن الخليفة ص 461.

(35) نفس المصدر نفس الصفحة.

(36) نفس المصدر نفس الصفحة.

اليه. وقد ذكر لنا ابن بطوطة مثالا عن بخل صاحبه بماله على ابنه رغم الثروة الهائلة التي يملكها ببلاد الهند، فقال : «واللّهِ لو بعث اليه جوهرة من الجواهر التي في الخِلَعِ الواصلة اليه من السُّلطان لأغناه بها»[37]. لكن يتحتّم علينا أن نلاحظ أنّه بقدر ما كان بخيل الجاحظ محبّبا الى النفس ذكيّا ظريفا كان ابن الخليفة بخيلا منبوذا تنفر منه النفس وتكرهه. وقد ساهم أسلوب ابن بطوطة في التنفير منه، حيث نجده يقول في الحكاية الأولى : «وكان عليّ مرّةً دينٌ، فطُلبتُ به، فقال لي في بعض الأيّام : واللّه لقد هممت أن أُؤَدّي عنك دينك، فلم تسمحْ نفسي بذلك، ولا ساعدتني عليه»[38]. وتنتهي الحكاية الثانية بقوله : «ولمْ أرَهُ قَطٌّ يَجُودُ بِشَيْءٍ، ولا يفعل معروفا، ونَعوذُ باللّهِ من الشُّحّ»[39]. ولا تختلف الحكاية الثالثة، من حيث نهايتها عن الحكايتين السّابقتين.

إلاّ أنّنا وإن أشرنا الى نقاط اللّقاء بين حكايات ابن بطوطة في البخل وحكايات البخلاء في كتاب الجاحظ فإنّنا لا نزعم أنّ كتاب الجاحظ كان مصدر إلهام استمدّ منه الرحّالة بعض حكاياته، لأنّ اهتمامات صاحب «الرحلة» لم تكن أدبية. وقد تجلّت لنا هذه الحقيقة أثناء بحثنا في مصادر تكوينه. لذلك يمكن أن نجزم بأنّ ما ذكره ابن بطوطة إنّما هو مستمدّ من الواقع أساسا، ولا دخل للمخزون الثقافي في هذه الناحية.

تتجلّى لنا إذن مصادر الاستلهام العربية الاسلامية في حكايات ابن بطوطة بهذه الصورة، وقد كان لهذه المصادر أثرها حتّى في الحكايات التي تمّت أحداثها في بلاد الهند والصين، وهو في الحقيقة أمر يدعونا الى التّساؤل عن سرّ وجود أثر هذه المصادر في حكايات وزّعت جغرافيا في بلاد الهند والصين. فإلى ماذا يُعزى وجود حكايات ذات نفحة عربية إسلامية في مثل هذه البلدان ؟

(37) حكاية بخله على ابنه ص 463.

(38) حكاية عن شحه ص 462.

(39) المصدر السابق نفس الصفحة.

لقد اتّضح لنا أثناء تحليلنا لأبعاد «الحكايات العجيبة» أن علاقة العرب المسلمين ببلاد الهند والصين تعود الى حقب تاريخية قديمة سابقة لرحلة ابن بطوطة وحلوله بهذين البلدين. واستمرّ الاتّصال بين بلدان المشرق الإسلامي والصين والهند حثيثا عن طريق قوافل التّجارة ثمّ عن طريق الهجرة الى بلاد الهند خاصّة بعد فتحها وبثّ الدّين الإسلامي في مجتمعها. وقد كان لهذه الهجرة أثرها في المجتمع الهندي، لأنّ العرب عندما انتقلوا إلى البلاد لأسباب مختلفة حملوا معهم عاداتهم وتقاليدهم ومعتقداتهم الدينية، فأثّروا بهذه العناصر في البيئة التي حلّوا بها. وقد لاحظنا أنّ من خصائص العربي أنّه لم يكن منعزلا عن الأجناس الأخرى أو منطويا على نفسه، فساعدت هذه الصفة على نشر الموروث الثّقافي الذي حمله معه الى بلاد الغير.

ومن جهة أخرى غادر بعض المسلمين البلاد العربية ليستقرّوا في بلدان أخرى من أجل غايات روحية بحتة، فسلكوا سلوك الزهد والتصوّف في البلاد الجديدة، فعرفهم الناس بكراماتهم وورعهم، ولعلّ حكايات جلال الدين التبريزي وما رواه ابن بطوطة عن كراماته يدعم هذا الجانب. أمّا ما يوجد في الديانة البوذية من زهد في مفاتن الدنيا وإعراض عن مغرياتها وقتل لشهوات النفس وترويضها للسموّ بها فيمكن أن يكون قد ساعد الصوفية المسلمين على ترويج مبادئهم في البلاد الهندية لأنّ نقاط اللقاء بين المبادئ البوذية وما يدعو اليه أهل التصوّف كثيرة. ومن الطريف أن نذكر أنّ التواصل بين العرب وغيرهم من الأجناس لم يقف عند حدود الهند، لأنّنا نجد من الهنود من انتقل الى بلاد الصين. وقد ساعدت الحدود الجغرافية على أن يتمّ اللقاء بين أفراد هذين الشعبين، ويتجلّى ذلك من خلال «حكاية عجيبة»[40] التي تدور أحداثها في بلاد الصين. فالبطل في هذه الحكاية من الزّهاد، وهو ينتقل من الهند الى الصين حاملا معه مخزونه العقائدي، ونجد له مريدين في كلا البلدين، وقد

(40) حكاية عجيبة ص 635.

سبق لابن بطوطة أن ذكر له حكاية أخرى دارت أحداثها في بلاد الهند[41]. ويذكر الرحّالة أنّه اتّصل به أثناء تطوافه ببلاد الهند، فلمّا انتقل الى الصين وجد هذا «الجوكي» قد حلّ بها، فاتّصل به في الغار الذي يقيم فيه. وانتقال هذا الزاهد بين الهند والصين يدلّ على أثر البلد الأول في مجتمع البلد الثاني، وعلى انتقال الموروث العقائدي بين البلدين عن طريق العناصر البشرية. لكنّ هذا التأثّر لا يتجلّى لنا إلاّ من خلال هاتين الحكايتين، رغم أنّه يمكن أن يكون أعمق وأثرى نظرا للمتاخمة الواقعة بين الهند والصين وحلول العنصر العربي في كلا البلدين.

ونرى من ناحية أخرى أنّ العرب المسلمين كانوا يشعرون أثناء إقامتهم في بعض مناطق البلاد الهندية بأنّ الخطر كان يداهمهم وأنّ بعض الهنود كانوا يعملون على زحزحة عقيدتهم ويُوالُونهم العداء، وقد تجلّت هذه الظاهرة في بعض «الحكايات العجيبة» التي تدور أحداثها في بلاد الهند[42]، فعمد المسلمون الى خلق بعض «الحكايات العجيبة» ليتدعم نفوذهم ويُهاب جانب دينهم، فنشأت حكايات من نوع «حكاية الشجرة المقدسة» و«حكاية مسجد بدّفتّن» و«حكاية العفريت»، وهي حكايات تحمل طابع البيئة التي نشأت فيها من ناحية وأثر الحضارة العربية الإسلامية التي عملت على إنشائها من ناحية ثانية. وهكذا نتبيّن أن الكثير من الحكايات التي دارت في البلاد الهندية لا يمكن أن تكون ذات أصل هندي لأنّها محمّلة أبعادا عربية إسلامية ساهمت في إبراز ملامح حضارة العرب المسلمين بقيمها وطموحات أفرادها. إنّ هذه الحقيقة تجعلنا نبحث عن الحكايات ذات الأصل الهندي فيما تبقّى من الرصيد الحكائي الذي وزّع جغرافيّتنا في بلاد الهند. فما هي المقاييس التي سنعتمدها لإرجاع الحكايات الى أصولها ؟

(41) حكاية هذا الجوكي ص 554.

(42) انظر حكاية هذا الجوكي وحكاية الشجرة المقدسة وحكاية مسجد بدّ فتّن وحكاية السبع.

ب ـ الحكايات الهندية

إننا لسنا بواصلين الى نتائج ذات بال إذا ما أردنا أن نحدّد أصل الحكايات الهندية عن طريق دراسة الجانب اللغوي والأسلوبي رغم أن الأستاذ محمود طرشونة قد أشار الى الإمكانيّات التي توفّرها لغة الحكايات للدّلالة على أصلها أثناء دراسته لكتاب «مائة ليلة وليلة»[43] لأنّ اختلاف اللغة المستعملة والأسلوب المتوخّى في الحكايات قد يشيان بالبيئة التي نشأت فيها الحكاية. وقد توصل الأستاذ طرشونة عن طريق دراسته للُغة الحكايات في «مائة ليلة وليلة» الى إثبات الجانب الذي انفرد به المغرب في رواية حكايات هذا الكتاب بالاعتماد على خصائص بعض التراكيب والاستعمالات اللّغوية، فبيّن من خلالها مساهمة الرواة المغاربة في هذا الكتاب[44]. وتوصّل أيضا من خلال بعض الألفاظ والتراكيب الى إبراز أثر الرّواة التّونسيين في هذه المدوّنة «فكثير من تراكيبه تفصيح لتراكيب معروفة في اللّهجة التّونسية الدّارجة، وكثير من الكلمات الدّارجة تسرّبت الى النّص المُدوّن دون أن يتفطّن الرّاوي الى أنّ الفصحى لم تتبنّها»[45].

لقد بات من المؤكّد أن اللغة والأسلوب لا يمكن أن نتّخذ منهما جسرا نعبر عن طريقه الى أصلُ الحكايات الهندية لأنّ اللغة ذات مستوى واحد في جميع الحكايات والأسلوب ينتمي الى ابن بطوطة أساسا. ولا نستطيع أيضا تحديد هذه الأصول إذا انطلقنا من بنية الحكايات إذ ثبت لنا أثناء دراستنا لهذه البنية أنّها ذات نمط واحد أو هي بنية واحدة تتكرّر في جميع «الحكايات العجيبة» تقريبا. فالبنية إذن لا يمكن أن تصل بنا الى فوائد في هذا الشأن رغم ما يمكن أن توفّره دراسة البُنَى من خصائص يمكن أن تدلّ على أصل الحكايات في بعض المؤلّفات الأخرى مثل «مائة ليلة وليلة»

(43) انظر مقدمة مائة ليلة وليلة من ص 44 الى ص 46.

(44) انظر المرجع نفسه ص 31.

(45) المرجع السابق نفس الصفحة.

و«ألف ليلة وليلة». وقد تيسّر للأستاذ طرشونة «معرفة أصول بعض الحكايات ووضعها في إطارها الزّمني والجغرافيّ»[46] بالاعتماد أساسا على فنون القصّ في كتاب «ألف ليلة وليلة». لكن الأمر يختلف في حكاياتنا العجيبة لأنّ المؤلف فيها واحد، والرواة وان اختلفوا في بعض الحكايات فإنّنا لا نعثر على أثرهم، لأنّ ابن بطوطة قد أضفى على هذه الحكايات جانبا كبيرا من شخصيته، فغيّب دور الرواة الآخرين ليكثّف من حضوره هو، وقد لاحظنا نزعته الى البروز في جميع المجالات تقريبا وفي كلّ الحكايات. إنّ مثل هذه العناصر لا تساعدنا على تحديد أصول الحكايات الهندية، بل تجعل هذه العملية شاقة، لذلك ينبغي أن نبحث عن هذه الأصول بالالتجاء الى مقاييس أخرى تكمن خاصّة في مضامين الحكايات لا في القصّ فيها أو في شكلها، لأنّ هذه المعايير ولئن كانت ذات جدوى في دراسة بعض الآثار الحكائية الأخرى فإنّها تبدو عديمة الفائدة في حكايات ابن بطوطة للأسباب التي تقدّم ذكرها. لكن يمكن أن نحدّد الحكايات الهندية عن طريق الخصائص التي ذكرها بعض الباحثين لهذه الحكايات. ففي كتاب «الحكاية الخرافية» يذكر الباحث الألماني فون ديرلاين أنّ «من مميّزاتِ فنّ الحكايات الخرافية الهندية الميل الى مزج حكاية بأخرى أو ضمّ مجموعة كبيرة من الحكايات في إطار واحد»[47]. ويدعم هذه الفكرة ما نجده في كتاب الأستاذ محمود طرشونة حول خصائص الحكايات الهندية التي تتمثل عنده في «تداخل الحكايات أو التّضمين الذي نجده في البَنْج تترا وفي المهابهاراتا»[48] ويضيف الأستاذ طرشونة بعض العلامات الأخرى في الحكاية الهندية مثل «سرد حكاية لمنع أمر قبيح»[49] على لسان الحيوان أو «ضرب الأمثال، ويظهر في

(46) المرجع السابق نفس الصفحة.

(47) الحكاية الخرافية ص 175.

(48) مدخل الى الأدب المقارن ص 92.

(49) المرجع السابق نفس الصفحة.

تكرار عبارات من نوع : لا تفعل كذا وإلاّ أصابك ما أصاب ...»[50]، ومثل «تحوّل الإنسان الى حيوان وهو من رواسب عقيدة التّناسخ»[51]. وقد تبيّن لنا نصيب حكايات الحيوان في «الحكايات العجيبة»، ووضّحنا الأسباب التي جعلتنا نذهب الى أنّ «حكاية الفيلة» لا يمكن أن تكون إلاّ حكاية هندية. أمّا خاصية التّضمين التي ذكرها الباحث فون ديرلاين وأكّدها الأستاذ طرشونة فلا نعثر على أثرها في «الحكايات العجيبة» لأنّ حكايات «الرحلة» لم تكن مركّبة بل كانت حكايات بسيطة خالية من خاصّية التّضمين التي تكثر عادة في الحكايات ذات الأصل الهندي، كذلك الشأن بالنسبة الى المميزات الأخرى التي ذكرها الأستاذ طرشونة في كتابه «مدخل الى الأدب المقارن وتطبيقه على ألف ليلة وليلة» مثل ضرب الأمثال وتحوّل الإنسان الى حيوان. فهذه العلامات مفقودة تماما في حكايات ابن بطوطة العجيبة. لكن هل ينفي غياب هذه الخصائص وجود حكايات هندية أخرى ضمن حكايات «الرحلة» ؟

إنّ الحكايات الهندية متوفّرة في «رحلة ابن بطوطة»، لكن علينا أن نتدبّرها خارج المعطيات الفنّية والشّكلية، ولعلّ مضامين الحكايات يمكن أن توجّهنا نحو أصول الكثير من «الحكايات العجيبة». ذلك أنّ مجموعة منها تصوّر لنا حياة المجتمعات التي انبثقت عنها، فتكون بذلك دليلا على البيئة التي انحدرت منها. ومن الحكايات ذات الأصل الهندي ما رواه ابن بطوطة عن عادات أهل الهند وعن المعاني التي حمّلوها لبعض العناصر الكونية مثل الماء والنار والتراب، وقد بيّنا هذه الدّلالات أثناء تحليلنا للمجتمع الهندي والوثن. ويمكن أن يندرج ضمن هذا الأصل الحكايات التالية :

- حكاية الماء والنار
- حكاية امرأة كفتار
- حكاية السلطان بلبن

---

(50) المرجع السابق نفس الصفحة.

(51) المرجع السابق نفس الصفحة.

ـ حكايات السحر مثل :

ـ حكاية السحرة الجوكية

ـ حكاية سحر الجوكية

فهذه الحكايات ذات أصل هندي لأنّها تمثّل صورة لحياة المجتمع الهندي من حيث نمط عيشه ومعتقداته الدينية. ونلاحظ أن المجتمع الصيني قد تأثّر في إيمانه بالسّحر بما يوجد في بلاد الهند من سحر وأفعال عجيبة يأتيها السّحرة. ولعلّ هذه الظاهرة تجعلنا نذهب الى أنّ «حكاية المشعوذ» التي دارت أحداثها في بلاد الصين قد تأتّت نتيجة تأثّر الصينيين بالهنود، لأنّ هذه الحكاية لا تختلف عن «حكاية سحر الجوكية» التي دارت أحداثها في بلاد الهند. وقد تذكّر ابن بطوطة أثناء مشاهدته لألعاب المشعوذ في بلاد الصين «حكاية سحر الجوكية» التي حضرها وهو في بلاد الهند عندما قال :

«فَعَجِبْتُ مِنْهُ وأصابني خَفَقَانٌ القَلْبِ كَمِثْلِ مَا أَصَابَنِي عِنْدَ مَلِكِ الهِنْدِ حِينَ رَأَيْتُ مِثْلَ ذلك»[52]. فنحن نلاحظ أن الرحّالة يُقِرُّ بوجه الشّبه بين ما شاهده في بلاد الهند وما شاهده في بلاد الصين. وقد تبيّن لنا سابقا أن التواصل بين الهند والصين لم يكن متعذّرا. وممّا يدعم هذا الرأي ما ذكره الباحث فون ديرلاين أثناء حديثه عن العلاقة بين الحكاية الخرافية الهندية والحكاية الخرافية الصينية إذ يرى أنّ الحكاية الصينية قد اقتبست الكثير عن الحكاية الهندية[53].

ومن الحكايات الهندية الأخرى تلك التي رواها ابن بطوطة عن ثراء ملوك الهند وسخائهم المبالغ فيه، وهو أمر لم يذكره لحكّام غير هذه البلاد.

(52) حكاية المشعوذ ص 641.

(53) انظر الحكاية الخرافية ص 184.

ويتقلّص عدد «الحكايات العجيبة» ذات الأصل الصيني بعد أن تبيّن لنا أن «حكاية عجيبة» و«حكاية المشعوذ» يمكن أن تكونا من أصل هنديّ بناء على ما يوجد فيهما من سمات تربطهما بالهند أكثر من أن تربطهما ببلاد الصين. وقد أرجعنا «حكاية الفرجية» الى الحكايات الشرقية الاسلامية لما تحمله من علامات تشي بالأصل الذي انحدرت منه، وبذلك ينتفي وجود حكايات ذات أصل صينيّ ضمن «الحكايات العجيبة».

ج . حكايات بلاد «السودان»

أمّا حكايات بلاد الزّنوج الثلاث(54) فلا يمكن أن ننسبها الى البلاد الشرقية الإسلامية، لأنّ ابن بطوطة قد لاحظ أن الشخصيات فيها، رغم انتمائها الى الدين الإسلامي فإنّها تقترف ما يتنافى ومبادئه، وقد أنكر عليها مثل هذا الفعل، وحزّ في نفسه أن يرى الكثير من الرجال الذين وفدوا على البلاد العربية الاسلامية ولُقّنوا مبادئ الشريعة الاسلامية يُخِلّون بها ولا يتورّعون عن ارتكاب ما نهت عنه. هذه الحكايات الثلاث لا يمكن أيضا أن نرجعها الى أصل هندي لأنّها خالية من ميّزات الحكاية الهندية، فهي إذن حكايات تنتمي الى البلاد الافريقية. فتوزيعها الجغرافي يتّفق والأصل الذي تنتمي اليه، مثلما هو الشأن بالنسبة الى أغلب حكايات بلاد المشرق الإسلامي.

ولا تخلو «الحكايات العجيبة» من أثر الحكايات الشعبية شكلا ومضمونا، فالكثير منها نقله ابن بطوطة عن أناس ينتمون الى الطبقات الاجتماعية الشعبية اتّصل بهم الرحّالة أثناء ترحاله. وينبغي أن نشير الى أنّ جميع «الحكايات العجيبة» لم يستمدّها من مصادر مكتوبة، بل اعتمد في تبليغها الى المتقبّل طريقة الإسناد الى رواة آخرين حكوْا له بعض الحكايات. وقد ينقل الرّجل البعضَ منها عن الواقع المعيش، ويتجلّى ذلك في الحكايات ذات الصبغة الواقعية. ولا نُلفي ضمن «الحكايات العجيبة»

(54) حكاية القاضي وصاحبته ص 678 . حكاية المرأة وعشيقها ص 678 . حكاية الجرادة المتكلمة ص 687.

سوى حكاية واحدة يعود مصدرها الى أثر مكتوب. هذه الحكاية هي «حكاية قبر أويس القرني». وقد ذكر ابن بطوطة المصدر الذي استمدّها منه، فقال : «وجدتُ ي كتاب المعلّم في شرح صحيح مسلم للقرطبي ...»[55]، ثم يذكر ما وجده في هذا المؤلّف، ولا نجد ذكرا آخر لمصدر مكتوب اعتمده في نقل هذه الحكايات، بينما نجد الإشارة الى مصادر أخرى اعتمدها في نقل بعض المعطيات الجغرافية خاصّة. وقد بدا كثير النقل عن ابن جبير خاصة [56]. فتبقى الحكايات بذلك تنبع أساسا من الواقع ومن مصادر شفوية. وقد تجلّى أثر الرواية الشّفوية من خلال ظاهرة الإسناد المتمثّلة في ذكر ابن بطوطة لأسماء الرواة الذين نقل عنهم الأخبار مباشرة. ويمكن أن تنكشف لنا هذه الخاصية من خلال اللغة المستعملة في هذه الحكايات، وقد تبيّن لنا أنّها لغة سهلة لا غرابة في ألفاظها ولا تعقيد في تراكيبها ولا تكلّف في عباراتها، لأنّ الرواية الشفوية لا يبحث صاحبها عن الزخرفة والتّنميق، وإنّما يسعى الى تبليغ المراد. وتلوح لنا علاقة التراث الشعبي بالحكايات من خلال الكثير من الأفعال التي تتصدّر جلّ هذه النصوص، فقد كثرت صيغ من نوع : أخبرني، أُخْبِرْتُ سَمِعْتُ، يُحكَى ... وهذه الملفوظات تؤكّد أن تقبّل ابن بطوطة لهذه الحكايات كان عن طريق المشافهة، وهذا النوع من التواصل يقتضي وجود مُخْبِرٍ ومُخْبَرٍ أو باثّ ومتقبّل، وهو ما يتوفّر عادة في الحكايات الشعبية التي يشترط فيها توفّر عنصرين على الأقلّ : رَاوٍ يحكي ... وجمهور يستمع ...

أمّا علاقة «الحكايات العجيبة» بالأدب الشعبي (الحكايات الشعبية) من حيث المضمون فتتّضح خاصّة من خلال إيمان بعض الشّرائح الاجتماعية بحكايات العفاريت والجنّ وبقوّة سحر الكلمة وفاعلية التّنجيم وقدرة السّحرة على تطويع الأشياء. إنّ مثل هذه المعتقدات كثيرة الانتشار لدى الطبقات الشعبية، وهي منتشرة كذلك في حكاياتها التي تعبّر عن نوعيّة

(55) حكاية قبر أويس القرني ص 98.

(56) انظر شاكر خصباك : ابن بطوطة ورحلته ص 164.

تفكيرها وأحلامها وطموحاتها، وقد سبق أن بيّنا هذا الجانب أثناء تحليلنا للدّلالات في «الحكايات العجيبة».

تفضي بنا دراسة مصادر «الحكايات العجيبة» وأصولها الى الاستنتاجات التّالية :

1 - إنّ التوزيع الجغرافي للكثير من هذه الحكايات لا يمكن أن يقوم دليلا قاطعا على أصلها إذ تبيّن لنا أن الكثير من هذه الحكايات التي وقعت أحداثها في البلاد الهندية لا يمكن أن تكون ذات أصل هندي، وكذلك الشأن بالنسبة الى حكايات بلاد الصين. ولعلّنا ندرك في هذه الناحية لقاء «الحكايات العجيبة». بحكايات «ألف ليلة وليلة» حيث لا يمكن أن تدلّ أسماء الأشخاص ولا الإطار المكاني الذي دارت فيه الأحداث على أصل الحكاية.

2 - إن الكثرة المطلقة في «الحكايات العجيبة» هي حكايات شرقية إسلامية تحمل الكثير من الدلالات التي تشي بانتمائها الى الوطن العربي الإسلامي، فيتضخّم بذلك عدد الحكايات الشرقية الإسلامية بينما يتقلّص عدد الحكايات ذات الأصل الهندي خاصة، وتُفقد الحكايات ذات الأصل الصيني.

3 - إنّ إعادة الحكايات الى أصلها لم تتمّ انطلاقا من الخصائص الفنّية في هذه الحكايات لوحدة الأسلوب واللغة في بنائها، وإنّما بما يوجد في مضمونها من دلالات تؤكّد انتماءها، وهو ما تختلف فيه حكايات ابن بطوطة عن حكايات «ألف ليلة وليلة»، لأنّ المؤلّف في الحكايات الأولى واحد، بينما تعدّد المؤلّفون والرواة في حكايات كتاب «الألف»، وقد ترك كل واحد منهم آثاره في الحكاية التي ألّفها أو رواها.

4 - اعتمادا على هذه الاستنتاجات يمكن تحديد أصول هذه الحكايات على النحو التالي :

الحكايات الشرقية الاسلامية :

1 ـ حكاية الطعام
2 ـ حكاية السفر الى الهند والصين
3 ـ حكاية أبي الحسن الشاذلي
4 ـ حكاية لحية الشيخ جمال الدين الساوي
5 ـ حكاية الحلم
6 ـ حكاية منبر الملك الناصر
7 ـ حكاية الدرب الشامي
8 ـ حكاية أبي يعقوب يوسف
9 ـ حكاية أدهم الزاهد
10 ـ حكاية الصالحين اللبنانيين وحمار الوحش
11 ـ حكاية قبر أويس القرني
12 ـ حكاية الباز الأشهب
13 ـ حكاية مباركة
14 ـ حكاية حسن المجنون
15 ـ حكاية ليلة المحيّا
16 ـ حكاية الرقص في النّار
17 ـ حكاية اعتبار
18 ـ حكاية زاهد عبّادان
19 ـ حكاية أهل إيذج في مآتم أمرائهم
20 ـ حكاية الجبّة
21 ـ حكاية القاضي والكلاب
22 ـ حكاية بهلول الشولي
23 ـ حكاية الأعمى والخاتم
24 ـ حكاية الجبر والاختيار
25 ـ حكاية الفتى الأخيّ
26 ـ حكاية الغلام الآبق

الحكايات الهندية

حكايات بلاد «السودان»

الخاتمة

بعد دراسة «الحكايات العجيبة» هيكلا ودلالات، هل يمكن لتلك الأحكام التي أطلقت عليها أن تثبت ؟ نعتها البعض بأنّها أساطير، ورأى فيها البعض الآخر شطحات الصوفية والدراويش، واعتبرها نقاد آخرون حكايات مهلهلة تنقص من قيمة «الرحلة»، فهل يمكن أن نعدها من سقط المتاع الذي لا يضيف شيئا الى ما جاء في «الرحلة» أو من باب الاستطراد الذي عمد اليه الرحالة ليمتع المتقبّل، فيخفّف عليه عناء الصبر على تقبّل معلومات غزيرة جدّا حوتها «الرحلة» ؟ ماذا تضيف دراستها الى الدراسات السّابقة التي تناولت أثر ابن بطوطة من جانبيه التاريخي والجغرافي ؟

لقد تجلّى لنا أثناء دراستنا لهيكل هذه الحكايات أنّها على جانب كبير من الثّراء رغم بساطة البنية التي وردت فيها. فمقاطعها قليلة العدد، جاءت متتابعة دون أن يعمد الراوي فيها الى فنّ التقديم والتأخير أو التضمين والموازاة على غرار ما نجده في بعض المدوّنات التراثية الأخرى مثل حكايات «كليلة ودمنة» و«مائة ليلة وليلة» وألف ليلة وليلة»، فجاءت بذلك نصوصا يغلب عليها الإيجاز، لأنّ الراوي ركّز فيها على ما هو أساسي في بنائها دون أن يعمد الى الاستطراد، ولم يكن ليعتني بالإضافات والزوائد، فجاء عمله فيه الكثير من التكثيف والتركيز على كلّ ما هو أصل.

وجاء الزمن في سيلانه منتظما متتاليا بصفة عامّة، عاكسا لزمن تنقّلات ابن بطوطة في أنحاء العالم القديم من جهة وللزمن الكوني من جهة أخرى، وهو وإن تقلّص في حكايات الكرامات، أو امتدّ فيها الى المستقبل فإنّه يبقى في الحكايات الأخرى، زمنا واقعيا يمكن تحديده بالاعتماد على بعض العلامات التي نعثر عليها في نص الحكايات وإن كانت هذه العلامات في حدّ ذاتها لا تضبط عنصر الزمن ضبطا دقيقا. إنّ خصائص بنية الحكاية العجيبة (وكيفية سيلان الزمن فيها) تجعل منها نصّا أدبيّا متفرّدا يتميّز عن غيره من النّصوص التي نعرفها في ميدان

الحكايات، فتكوّن الحكاية العجيبة بذلك نصّا له طابعه الخاص الذي قد لا نجده إلاّ في هذا النوع من حكايات أدب الرحلة.

وتتنّوع الأمكنة، ويتعدّد الأشخاص والرواة، فنرحل مع ابن بطوطة في بقاع كثيرة من العالم دون أن نشعر بالإعياء أو الملل، ونلتقي بأفراد تربطنا بالبعض منهم وشائج قربي عديدة، وإن فصل بيننا وبينهم الزمان والمكان. فالحكاية العجيبة من هذه الناحية تعكس عالما رحبا فيه من الأماكن والعناصر البشرية المتفرّدة ما يجعل منه عالما ثريّا تمتزج فيه الأجناس دون أن تفقد علاماتها المميّزة لها، لأنّ الشخصيات فيها تضمّ طبقات اجتماعية مختلفة تربط بين أفرادها علاقة انسجام ووئام في الكثير من الحكايات، بينما يحلّ التنافر والصراع محلّ التآخي والمساعدة في حكايات قليلة أخرى، لأنّه لم يكن من شأن الأشخاص في «الحكايات العجيبة» النزوع الى العداء أو التطاحن، بل كانوا يميلون الى السكون والوداعة. لذلك قلّت الحركة وعنصر الصراع في نسيج هذه الحكايات، فالشخص أو البطل مستقرّ في مكان إقامته، وما كان لنا أن نتعرّف عليه لو لم ينتقل الراوي اليه في هذا المكان أو ذاك. إنّ الأشخاص قلّما يسعون في سبيل تحقيق هدف ما، فهم ينفعلون ولا يفعلون، أو هم يتقبّلون أفعال غيرهم دون أن يبادروا هم الى القيام بالفعل، وإذا قام أحدهم بشيء فإنّما يفعله بإرادة غير إرادته وبطاقة غير طاقته، لأنّه عادة ما يكون مدعّما بقوى ما ورائية الى جانبه، شأنه في ذلك شأن الكثير من الأبطال في القصص القرآني وفي التراث الصوفي. ولماذا يسعى الفرد في الكثير من هذه الحكايات والحال أن هذه القوى بإمكانها أن توفّر له ما هو في حاجة إليه ؟ إن الرغائب تتحقّق بمجرّد التفكير فيها وفي مدّة وجيزة من الزمن دون بذل أيّ جهد ودون أيّ عناء. إنّها طموحات أفراد أو شرائح اجتماعيّة كثيرة مشلولة فقدت إرادة الفعل والمساهمة في البناء، فغابت عن تحمّل مسؤوليتها في الحياة. إنّ الأشخاص حاضرون غائبون لا يشاركون في صنع المصير ولا يقدرون على مجابهة الصعاب والتصدّي للقدر، وأيّ قدر سيواجهون والحال أنّهم يستمدّون منه قواهم ؟ وبأيّ

عقل سيواجهون الواقع وقد ضعفت النّزعة العقلية فيهم، فاستسلموا للأساطير والخرافات يُصدّقون ما جاء فيها دون أن يرتابوا أو يشكّوا في أمرها، أو دون أن تعتريهم حيرة العاقل الذي يحيل كلّ ما يُلقى عليه على البحث والتّمحيص، فيتشبّث بما هو مُقْنعٌ، ويلفظ ما لا يقوم على منطق أو برهان. لقد جاءت «الحكايات العجيبة» في «الرحلة» بهيكلها من ناحية، وبأصنافها وكثرة أمثلة العجائب فيها من ناحية أخرى محمّلة أبعادا وخلفيات يمكن أن تفيدنا في دراسة المجتمعات التي نشأت فيها، فكانت بذلك دليلا على ما كانت تعيشه المجتمعات في ميادين مختلفة من مجالات الحياة، حيث زُحْزِحت العلوم عن منزلتها التي كانت تحظى بها في القرون السابقة ليحلّ محلّها التفكير الغيبيّ والشعوذة والسّحر وسذاجة التفكير، فلم يعد الفرد يعلّل الأحداث بالأسباب الموضوعية التي تولّدت عنها بل بنسبتها الى قوى غيبية خارجة عن نطاق الإنسان باعتباره كائنا ضعيفا تسيطر عليه فكرة الإيمان بالقضاء والقدر في جميع ما يقع له حتّى لو كان هو المتسبّب فيما يحدث له.

وتتأكّد هذه الظاهرة أكثر فأكثر عندما نتدبّر حكايات الكرامات والخوارق التي كثر فيها رجال التصوّف وعباد اللّه الصّالحون. فكثرة هذا النوع من الأشخاص تدلّ من ناحية على مكانتهم في المجتمعات التي ينتمون اليها وما ينتج عن ذلك من تهميش لدور الانسان الفاعل وحضور الانسان المنفعل، ومن ناحية ثانية تؤكّد غياب العلوم العقلية في تلك المجتمعات، بل لنقل ضآلة النزعة العقلية عند النّاس مقابل ضخامة النزعة الغيبية في التفكير البشري. إن «الحكايات العجيبة». جاءت لتثبت أنّ أصحاب الكرامات والمنجّمين والسحرة يعرفون كل شيء، بينما يجهل غيرهم كل شيء، فهم يعرفون نوايا غيرهم وأحداث المستقبل، بل إنّهم يعرفون حتّى زمن موتهم ومكانهُ، وبصفة عامّة يعرفون الماضي والحاضر والمستقبل وعالم الغيب والشهادة حتّى أنّ بعضهم «يُحدّثُ عن السّنين الماضية ويذكر النّبيّ، صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَيَقُولُ : لَوْ كُنْتُ مَعَهُ

لَنَصَرْتُهُ ...»[1] إنّه ضرب من المعرفة موغل في اللاّمعقول. لقد غُيِّبَ العقل والتجربة والمشاهدة والتحرّي وكلّ ما كنّا نشاهد في القرنين الثاني والثالث الهجريين (الثامن والتاسع الميلاديين) خاصّة من نزعة عقلية تحلّل وتستنبط الأحكام والقوانين من خلال النقاش والجدل، فدلّ هذا الجانب على نوع من المؤسّسات التعليمية التي كانت منتشرة آنذاك تدعمها السلطة الحاكمة، فتبقى المعرفة بذلك معرفة حدسيّة تأتي عن طريق القلب، إذ الحواسّ معطّلة لا توظّف في طلب المعرفة، والعقل عقال لا يُستخدم في سبيل كسب العلم، لذلك جَمَّدَهُ أصحاب الكرامات وصاروا يُخبرون بالأمور الغيبية بالطريقة التي التمس بها الصّوفية معارفهم، فنَأَى رجال «العلم» والمعرفة عن عامّة الناس، وتعمّقت الهوّة بين الأرض والسماء نتيجة نكران الشرائح الاجتماعية للأولى وغيابهم في طلب الثانية لأنّها زُيِّنت لهم. إنّه مجتمع الكرامات الذي اضطهد فيه الفكر الحرّ، وقمع الرأي المخالف فأجبر على الصّمت، فجاءت الحكايات لتؤكّد مبدأ الجبر وتنفي الاختيار لدى الإنسان، فهي بذلك تكريس لِمُثُلِ التّواكل والتّعويل على القوى غير المنظورة التي تُحضر الأطعمة في طرفة عين، وتُسقط الجوز إثر صيحة الوليّ الصّالح، وتُعاقِبُ العصاة والمتمرّدين على النواميس المهيمنة، فغلب بذلك الصبر والانتظار والاعتقاد بأنّ المشاكل تحلّ نفسها بنفسها دون أن يكون للكائن البشري أيّ دور في ذلك، لذلك غاب مجهود الفرد من أجل التأثير في الواقع والأحداث، فبات منفعلا به بدل أن يكون فاعلا مؤثّرا لأنّه آمن بأن التغيير يأتي من مصادر غيبية أقوى من الإنسان تدفعه الى التحرّك، وتتخيّر له نوع العمل والظرف المناسب للقيام به أو تنفيذه. إنّه الاستسلام للخوارق التي تتدخّل لتغيير الأحداث ولقلب موازين القوى، فجاء هيكل الحكاية ببنائه وأشخاصه وسيلان الزمن فيه دالاّ على نوع المجتمع الذي نشأت فيه «الحكايات العجيبة» وعلى رتابة الحياة التي كان يعيشها الفرد في تلك المجتمعات.

---

(1) حكاية عجيبة ص 636.

ومن جهة أخرى كان الفرد يعيش حياة العزلة والإحباط. فالسّلطة السّياسية لها عالمها الخاص الذي تعيش فيه، والسلطة الدينية التي تمثّل الحياة الفكرية الطاغية على روح العصر تحيا ظروفها الخاصة بها، ولا يقع تقارب بين هاتين السلطتين إلاّ في حالات قليلة وفي ظروف معيّنة تلجأ فيها السلطة الحاكمة الى رجال الدين لتكسب رضاهم ورضى العامّة. أمّا العوّام فهم مقسّمون بين هاتين السلطتين، يعيش بعضهم في بلاطات الحكّام كحاشية وخدم وجوار. وتضيق الحال بفئة أخرى منهم، فلا يجدون مفرّاً إلا في الزّهد والتصوّف، فيتّجهون صوب الزّوايا ليتعبّدوا ويقتاتوا من العطايا التي تُقدّم الى صاحب الزاوية. ونعثر في بعض الحكايات على مئات من الأفراد يسكنون في زاوية واحدة. إنّه مجتمع مشلول يميل الى الكسل والتّواكل، وقد اتّسعت فيه الهوّة بين الحاكم والمحكوم، فلا العامّة سألت عمّا يفعله أولُو الأمر لصالحها، ولا الخاصة التفتت الى شؤون رعيّتها، فأولتها ما تستحقّ من الرعاية، لذلك لم نعثر على أيّ لقاء تمّ بين شخص ينتمي الى العامة وآخر ينتمي الى الخاصّة، فبُنيت العلاقة بين الراعي والرعيّة على اللاّمبالاة والتباعد، وإن كنّا نلاحظ في بعض المجتمعات الأخرى شيئا من التّقارب واهتمام رجال السياسة بأحوال رعيتهم مثلما تبيّن ذلك من خلال دراستنا للمجتمع الهندي، فكانت «الحكايات العجيبة» بذلك على جانب كبير من الأهمّية، لأنّها تمكّن متقبّلها من الاطلاع على ما تتميّز به بعض المجتمعات النّائية مثل بلاد الهند وجزر ذيبة المهل وسكّان البرهنكار وبلاد الزّنوج في افريقيا. إنّها الحكاية، تتجاوز حدود الزّمان، فتعود بنا الى الماضي، وتنأى عن الحاضر، فتعانق المستقبل، وتتحدّى حواجز المكان، فترحل بنا عبر مدن وقرى ومواضع قد لا يجمع بينها أيّ جامع، فتتجدّد حياتنا بتنوّع المجتمعات التي نحلّ بها، فإذا بنا نتعرّف على عادات جديدة وطقوس عقائدية فيها الكثير من العجائب، فإذا بالنّار توقدها بعض الطوائف لِيَرْقُصَ حولها الأفراد رقصة مجوسية وثنية، لكنها لا تخلو من فكرة التّوحيد. وتتولّد العلاقة في بعض المجتمعات بين الإنسان وبعض العناصر الكونية مثل الماء والنّار، فتقدّم القرابين اليهما

ويشعر الكائن البشري بالإطمئنان عندما يتّحد بهذه العناصر فينصهر فيها ويتلاشى ...

وتأبى بعض «الحكايات العجيبة» إلاّ أن تجعل من المرء كائنا عاريا ينظر الى كيانه مجرّدا من المواضعات الاجتماعية والأقنعة الحضارية التي لفّ بها جسده، فتُلقي به بين أناس يعيشون حياة الفطرة، يسيرون عراة، ويأكلون ممّا تنبت الأرض، ويتزوّجون ويتناسلون حسب طريقتهم الخاصة. ومهما يكن موقفه منهم فإنّه لراحل عن طريق مخزونه الثّقافي الى حياة الإنسان في عصوره الأولى ليقارن بين ما رسب في هذا المخزون المعرفي وبين ما يجده في هذه الحكايات من نقاط لقاء كثيرة، لذلك ضمّت هذه الحكايات بعض القواعد في حقل الدراسات الانتروبو لوجية. لكن هل يمكن أن نقول إنّ قيمتها تقف عند هذا الحد ؟

لقد تبيّن لنا أثناء بحثنا في أصول هذه الحكايات أن توزيعها الجغرافي لا يمكن أن يدلّ دلالة واضحة على هذه الأصول، وهو ولئن كان دالاّ على أصل الحكايات الشرقية الاسلامية فإنه لا يمكن أن يكون كذلك بالنّسبة الى حكايات أخرى وزّعت جغرافيا في بلاد الهند والصين، فحاولنا أن نتلمّس هذه الأصول عن طريق هيكل الحكاية وأسلوبها، لكن لا الهيكل ولا الأسلوب ولا اللغة مكّنتنا من تخطّي هذه العقبة، لأنّ الهيكل كان واحدا في جميع الحكايات، وكانت اللغة ذات مستوى واحد هو اللغة العربية الفصحى ذات الألفاظ السهلة. وكان الأسلوب أيضا ينتمي الى شخص واحد، لذلك تلمّسنا هذه الأصول بالاعتماد على بعض المعطيات الأخرى المتعلّقة خاصة بالمضمون التيْ ظللنا نترصّدها في جميع هذه «الحكايات العجيبة»، فكانت لنا حكايات عجيبة ذات أصل شرقيّ إسلاميّ، وأخرى ذات أصل هنديّ وثالثة تنتمي الى بلاد الزّنوج في افريقيا، بينما انعدمت الحكايات ذات الأصل الصيني، وإن لاحظنا أنّ بعضها قد وُزّع جغرافيا في بلاد الصين، وهو ما يجعلنا نؤكّد أنّ أصل الحكايات لا يمكن أن يُعرف بالاعتماد على المكان الذي تقع فيه أحداثها أو بالاعتماد على

أسماء الأشخاص فيها، لأن العنصر البشري قد يكون قناة تحمل الأفكار والحكايات من مكان الى آخر. وتستقر هذه الأفكار وهذه الحكايات في المكان الجديد، ثم تتوزّع وتُتَنَاقلُ بين الناس، فيضفون عليها طابع البيئة الجديدة، وقد يُثْقِلُونَها بإضافات. لكنّ هذه الزوائد لا يمكنها أن تحجب الأصل الذي انحدرت منه الحكاية الأمّ.

وقد كانت مصادر بعض الحكايات الشّرقية الإسلاميّة عاملا مساعدا على تحديد أصل هذا النّوع من الحكايات لما ألفيناه فيها من نقاط لقاء بين نصوص هذه الحكايات وبعض المصادر العربية الإسلامية، حيث جاءت هذه الحكايات متأثّرة بالقرآن من ناحية وبالتراث الصوفي الإسلامي من ناحية ثانية، فتبيّن لنا بذلك أن الحكايات التي تروي لنا الكرامات تعود الى أصول دينية إسلامية، وهي صدى لما كان يقوم به بعض الأنبياء والرّسل وما يظهر على أيديهم من معجزات وخوارق. وقد دلّ هذا النوع من الحكايات على شخصية الراوي دلالة واضحة، فعبّر بذلك عن إيمانه وطموحاته وأبرزه في صورة الإنسان ذي العقيدة القوية الغيور على الدين من خلال كثرة تردّده على شيوخ الزّوايا من أجل التبرّك بهم ونيل رضاهم، بينما كشفت حكايات عجيبة أخرى عن مقوّمات أخرى في هذه الشخصية، فأظهرت الباثّ في مظهر الإنسان العاشق للأسفار الذي لا يرضى إلاّ بأن يُنعت بـ «مسافر العرب والعجم»[2]. ولما انتهت الرحلة صار عاشق الأسفار راويا يسعى الى إطلاع الجمهور على ما حصل لديه من معرفة. فجاءت روايته متأثّرة بالتسجيل الجغرافيّ والتاريخيّ الذي يسعى صاحبه الى إقناع المتقبّل بواقعية ما يروي من أحداث وأفعال تقوم بها الشخصيات، ذلك أنّه وإن نقل عن غيره من الرواة بعض ما نسب الى أشخاص من أدوار فإنّه لا يذكر ذلك باعتباره عملا يمكن أن يكون قد وقع وإنّما ينقله على أنّه قدتمّ فعلا ولا مجال لدحضه أو إبداء الريبة في شأنه، ويتجلّى ذلك من خلال اللغة ونوع الجمل المستعملة، فهي

(2) انظر حكاية سائح المغرب. الرحلة ص 613.

عادة جمل تقريرية، ويندر أن نجد فيها أفعالا من نوع «زعم» أو «يُحكى»، بل إنّنا لنجد الرجل يميل الى التّوثيق عن طريق الإسناد الذي اعتمده في الرواية التي سعى الى تأكيد صحّتها عن طريق النقل عن رواة نعتهم في حكاياته بالثّقات. وقد أثّرت ثقافة ابن بطوطة في حكاياته، فلوّنتها بهذا الشكل لأنّه كان رجل دين وقضاء قبل أن يكون راويا موهوبا، لذلك جاءت «الحكايات العجيبة» بسيطة في لغتها وبناء جملها خالية من الزخرف اللفظي ومن المحسّنات البديعيّة التي يزخر بها أدب الرحلة بصفة عامّة.

وتكمن طرافة «الحكايات العجيبة» في دلالتها على اللقاء الحضاري الذي تمّ بين الشعوب العربية الإسلامية من جهة وبين أُمَمٍ شرقيّة مثل الهند والصين من جهة ثانية، وقد تبيّن لنا أنّ علاقة العربي المسلم بغيره من شرائح المجتمعات التي حلّ بها كانت علاقة تفاعل وتأثير وخلق، لأنّه اندمج في المجتمع الجديد وسعى الى المساهمة في البناء، ولم يحاول طمس معالم حضارة «الآخر»، فكانت نظرته الى الغير قائمة على الاحترام والتقدير، فاختلفت بذلك عن نظرة الكثير من الغربيين الذين كانوا ينعتون بعض الشعوب التي زاروها وحلّوا بين أفرادها بالبدائية والتخلّف والتوحّش. وليس في نظرة العربي ما يدلّ على إيمانه بتفوّقه على «الآخر» أو على حبّ السيطرة والتغلّب، وإنّما فيها ما يشي بحبه للخير لجميع الناس والسعي الى إصلاح شأنهم وإنارة السّبل أمامهم من منطلقات روحية بحتة دون أن يستغلهم أو ينوي الاستحواذ على ثرواتهم، فساهم بذلك في بناء مجتمع «الآخر» وكأنه مجتمعه، فوضع لَبِنَاتِهِ على أسس قويمة. «فالحكايات العجيبة» يمكن من هذه الناحية أن تفيدنا في دراسة اللقاء الحضاري بين العالم العربي والبلاد الهندية في القرن الرابع عشر الميلادي (الثامن الهجري). وستبقى هذه الحكايات شكلا ودلالات تنفي عن نفسها ما وُسِمَتْ به من نعوت تنقص من قيمتها، لأنّها تضيف حلقة أخرى الى جانب الحلقات التي تناولت «الرحلة» بالدراسة في جانبيها الجغرافي والتاريخي، ذلك أنّ هذه «الرحلة»، علاوة على احتوائها على

معلومات غزيرة في التاريخ والجغرافيا، تشتمل كذلك على فوائد أدبية بما توفّر في حكاياتها العجيبة من فنّيات قصصية حمّلها الرواة وظائف دلالية لا تخلو من فوائد كثيرة، لأنّها لم تكن مجرّد خرافات وأساطير أو شطحات خيال، لأنّ لهذه الأصناف الأدبية أبعادا وخلفيات. «فالحكايات العجيبة» من هذه الناحية تكمّل «الرحلة» وتثريها، وليست تكرارا لما جاء فيها أو عبثا عليه.

ونحن إذ ننهي هذه الدراسة حول «الحكايات العجيبة» في رحلة ابن بطوطة «فإنّنا نؤكّد على عسر تناول هذه الرحلة» بالدرس نظرا لأنّ طبعاتها المتوفّرة بين أيدي القرّاء لا تيسّر عملية القراءة والاستفادة المرجوّة من مؤلّف ضخم يغرق فيه الدارس بين زخمه المعرفي وعديد حكاياته دون أن يفصل بين قضية وأخرى أي فاصل، ذلك أن هذه «الرحلة» قد جاء الكلام فيها متتابعا لا يفصل بين أطرافه غير بعض العناوين التي ترد من حين لآخر مثل «حكاية أو «ذكر». على أن هذه العناوين وإن وجدت أحيانا فإنّها في حاجة الى مراجعة أكيدة وعناية أكثر، لأنّ البعض منها قد لا يعني أيّ شيء، لذا فنحن نودّ أن نرى طبعة علميّة جدّية للرحلة تستفيد من إيجابيات الطبعات السابقة حتى يأخذ هذا الجانب من تراثنا موقعه الصحيح وحتّى يتيسّر تداوله بين القرّاء والدارسين. وممّا يؤسف له أن الطبعات العربية للرحلة التي ظهرت الى حدّ الآن لم يستفد أصحابها من الطبعات الغربية الفرنسية والانقليزية خاصّة بما يوجد فيها من تعاليق وتصويبات ومن مقدّمات علمية تحليلية على جانب كبير من الأهمّية، ولم يستفيدوا كذلك من الدارسات التي تناولت أثر ابن بطوطة من جانبيه الجغرافي والتاريخي. فكم نحن في حاجة الى إصدار طبعة عربية تستفيد من الطبعات الجيّدة شرقيّة وغربيّة ومن الدراسات التي تناولت «الرحلة» بالبحث والتّمحيص، وكم نحن في حاجة كذلك الى إثارة مواضيع أخرى في هذا المؤلّف مثل موضوع المرأة، واللقاء الحضاري بين شعوب العالم القديم، ومصادر «رحلة» أبي عبد الله، وجدلية السلطة السياسية والسلطة الدينية في القرون الوسطى،

وغير هذا من القضايا الهامّة في هذا الأثر الضخم، وكم نحن في حاجة الى دراسة موضوع الحكايات الأخرى التي ضمّها كتاب «الرحلة» إضافة إلى «الحكايات العجيبة»، وإبراز خصائصها من حيث الهيكل والأسلوب والدلالات. إن أدب الرحلة يزخر بالكثير من الثّراء مبنى ومعنى ولا يمكن أن تقتصر قيمته على ما يوجد فيه من رصيد معرفي هائل في مجال علم الجغرافيا والتاريخ، لأنّنا إذا وقفنا عند هذا الحدّ في دراسة هذا الصنف من التراث غمطنا أصحابه حقّهم ولم ننزّلهم المكانة التي هم لها أهل ...

الحكايات العجيبة في رحلة ابن بطوطة

ملحـــق

حكايــة الطعــام

... ومن الصـــالحين بـ (مـــدينة الاسكندرية) (...) الإمـــامُ العـــالمُ الزّاهِدُ الخاشِعُ الوَرِعُ خليفـة صاحب المُكَاشَفَات[1]. أخبـرني بعض الثّـقات من أصحابه قـال : رأى الشيخُ خليفـة رسـولَ الله، صلّى الله عليه وسلّم، في النَّوْمِ فـقـال : يا خليـفـةُ زُرْنا ! فَـرَحَلَ الى المدينة الشَّريفـة وأتى المسـجـد الكريمَ، فدخل من باب السلام، وحَيّا المسجد، وسلّم على رسول الله، صلى الله عليه وسلّم، وقَعَدَ مستندًا الى بعض سواري المسجد، ووضع رأسَهُ على ركبتيه، وذلك يُسمّى عند المتصوّفة التّرفيق. فلمّا رفع رأسه وجد أربعة أرغفة وآنية فيها لبن، وطبقا فيه تمرٌ، فأكل هو وأصحابُهُ، وانصرف عائدا الى الاسكندرية ولم يَحُجَّ تلك السنة.

الرحلة ص 24.

حكاية السفر الى الهند والصين

دخلتُ على (الشيخ برهان الدين الأعرج) يوما فقال لي :

أراك تُحِبُّ السّيَاحـةَ والجولان فـي البلاد فـقلتُ له : نعم، إنّـي أُحِبُّ ذلك.

ولم يكن حينئذ بخاطري التّوغّل في البلاد القاصية من الهند والصين.

فـقــال : لا بُدَّ لك إن شــاء الله من زيارة أخي فـريد الدين بالهـند، وأخي ركن الدين زكرياء بالسّندوأخي برهان الدين بالصين، فاذا بَلَغْتَهُمْ فَأَبْلِغْهُمْ مني السلام. فـعجبتُ من قـوله وألْقَى فِي روعي[2] التّوَجُّـهَ الى تلك البلاد، ولم أزَلْ أجُولُ حتّى لقيتُ الثلاثةَ الـذين ذَكَرَهُمْ وأبْلَغْتُهُمْ سلامَهُ. ولما ودّعتُهُ زَوَّدَني دراهمَ لم تزلْ عندي محـوطةً ولم أحْتَجْ بعدُ الى إنفاقها الى أن سلبها منّي كفّار الهنود فيما سلبوهُ لي في البحر.

الرحلة ص ص 24 ـ 25.

---

(1) المكاشفات : معرفة الأمور الغيبية بإلهام إلهي.

(2) الروع : الذهن، العقل.

حكاية أبي الحسن الشاذلي

أَخْبَرَني الشيخ ياقوت عن شيخه أبي العبَّاسِ المُرْسي أنَّ أبا الحسن كان يحجّ في كل سنة، ويجعل طريقه على صعيد مصر، ويجاور بمكّة شهر رجب وما بعده الى انقضاء الحجّ، ويزور القبرَ الشريفَ، ويعود على الدَّربِ الكبير الى بلده، فلمّا كان في بعض السنين، وهي آخر سنة خرج فيها، قال لخديمه : استصحب فأسا وقفة وحَنوطًا، وما يُجهّز به الميّتُ، فقال له الخديم : ولِمَ ذا يا سيدي ؟ فقال له : في حُميثرا سوف ترى. وحُميثرا في صعيد مصر في صحراء عيذاب، وبها عينُ ماءٍ زعاق، وهي كثيرةُ الضّبَاع، فلما بلغا حُميثرا اغتسل الشيخ أبو الحسن وصلّى ركعتين وقبضه الله، عزّ وجلّ، في آخر سجدة من صلاته، ودُفن هناك. وقد زرتُ قبره وعليه تبرية [3]. مكتوب فيها اسمه ونسبه متصلا بالحسن بن علي رضي اللّه عنه.

الرحلة ص 25

حكايـة الحلـم

رأيتُ ليلتي تلك، وأنا نائم بسطح الزّاوية، كأنّي على جناح طائرٍ عظيم يطيرُ بي في سمْتِ القبلة، يَتَيَامَنُ ثم يُشَرّقُ ثمّ يذهب في ناحية الجنوب ثم يُبعدُ الطيران في ناحية الشرق، وينزل في أرض مظلمة خضراء، ويتركُني بها، فعجبتُ من هذه الرؤيا، وقلتُ في نفسي : إنْ كَاشَفَنِي الشيخ (أبو عبد الله المرشدي) برؤياي، فهو كما يُحكى عنه. فلما غَدَوْتُ لصلاة الصبح قَدّمَنِي إمَامًا لهذا، ثم أتاه الأميرُ يلْمَلَك، فَوَادَعَهُ وانصرف، ووَادَعَهُ من كانَ هناك من الزوّار وانصرفُوا أجمعين من بعد أن زوّدهم كُعَيْكَاتٍ صغارا.

(3) التبرية : نسبة الى التبر : الذهب، وقد تكون من النحاس او الحديد او الرصاص.

ثم سبحتُ سبحة الضحى ودعاني. وكَاشَفَني برؤياي فقصصتُها عليه، فقال : سوف تحجّ وتزور النبيّ، صلى الله عليه وسلم، وتجول في بلاد اليمن والعراق وبلاد الترك، وتبقى بها مدّة طويلة، وستلقى بها أخي دلْشَاد الهندي، ويخلّصك من شدة تقع فيها. ثم زوّدني كعيكاتٍ ودَارَهِمَ وودعْتُهُ وانصرفتُ. ومنذ فارقْتُهُ لم ألقَ في أسفاري إلاّ خيرًا، وظهرتْ عليّ بركاتُهُ، ثم لم ألقَ فيمن لقيتُهُ مثله إلاّ الوليّ سيدي محمّدًا المولّه بأرض الهند.

الرحلة ص 30

حكاية لحية الشيخ جمال الدين السّاوي

يُذْكَرُ أنَّ السَّبَبَ الدَّاعيَ للشيخ جمال الدين السّاوي الى حلق لحيته وحاجبيه أنه كان جميلَ الصورة، حسنَ الوجه، فعَلِقَتْ به امرأة من أهل سَاوَة، وكانت تُرَاسِلُهُ وتُعَارِضُهُ في الطرق، وتدعوه لنفسها، وهو يمتنع ويتهاون، فلما أعياها أمرُهُ دسَّتْ له عجوزا تصدّت له إزاء دار على طريقه الى المسجد، وبيدها كتابٌ مختومٌ، فلمّا مَرَّ بها قالت له : يا سيدي أتُحْسِنُ القراءة ؟ قال : نعم ! قالت له : هذا الكتاب وجّهه إليّ وَلَدِي، وأحبّ أن تقرأه عليّ. فقال لها : نعم ! فلما فتح الكتابَ قالت له : يا سيدي ! إنّ لِوَلَدِي زوجةً، وهي باسطوان الدار[4]، فلو تفضَّلْتَ بقراءته بين بَابَيْ الدار بحيث تسمعها. فأجابها لذلك، فلما توسّط بين البابين أغلقت العجوز البابَ، وأخرجت المرأةُ جواريها، فتعلّقْنَ به، وأدخَلْنَهُ الى داخل الدار، وَراودته المرأة عن نفسه. فلما رأى أن لاخلاصَ له قال لها : إنّي حيث تُريدين، فأريني بيت الخلاء ! فَأَرَتْهُ إيّاهُ، فأدخلَ معه الماء، وكانت عنده موسى جديدة فحلق لحيته وحاجبيه، وخرج عليها فاستقبحتْ هيئته، واستنكرتْ فعلَهُ، وأمرتْ بإخْرَاجِهِ، وعصمه الله بذلك فبقي على هيئته فيما بعد. وصار كل من يسلك طريقته يحلق رأسه ولحيته وحاجبيه.

---

(4) لعله أراد اسطوانة الدار : عمودها وساريتها، اي ان هذه المرأة تنتظر عند سارية الدار.

يُذْكَرُ أنّهُ لما قصد مدينة دمياط لزم مقبرتها، وكان بها قاضٍ يُعْرَفُ بابن العميد، فخرج يوما الى جنازة بعض الأعيان، فرأى الشيخ جمال الدين بالمقبرة، فقال له : أنت الشيخُ المُبتدعُ ؟

فقال له : وأنت القاضي الجاهل تمرّ بدابّتك بين القبور وتعلم أن حرمة الانسان ميتا كحرمته حيّا !

فقال له القاضي : وأعظم من ذلك حَلْقُك للحيتك، فقال له : إيّاي تعني ؟ وزعق الشيخ ثم رفع رأسه، فإذا هو ذُو لحيةٍ سوداء عظيمة، فعجب القاضي ومَن معه ونزل اليه عن بغلته، ثم زعق ثانيا، فإذا هو ذو لحية بيضاء حسنة، ثم زعق ثالثا ورفع رأسه فإذا هو بلا لحية كهيئته الأولى، فَقَبَّلَ القاضي يده وتتلمذ له وبنى لَهُ زاوية حسنة، وصحبه أيام حياته، ثم مات الشيخ فَدُفِنَ بزاويته ولما حضرتْ القاضي وفاتُه أوصَى أن يُدْفَنَ بباب الزاوية حتى يكون كلّ داخل الى زيارة الشيخ يَطأ قبره.

الرحلة ص ص 34 ـ 35

حكاية منبر الملك الناصر

أَخْبَرَنِي أهلُ هذه المدينة[5] أنّ الملك الناصر[6]، رحمه الله، أمر بعمل منبر عظيم محكم الصنعة، بديع الإنشاء، برسم المسجد الحرام، زاده الله شرفا وتعظيما، فلمّا تمَّ عمله أمر أن يصعد به في النيل ليجاز الى بحر جدّة ثم الى مكّة شرّفها الله، فلما وصل المركب الذي احتمله الى منفلوط وحاذى مسجدها الجامع وقف وامتنع من الجري مع مساعدة الرّيح، فعجب الناس من شأنه أشدّ العجب، وأقاموا أياما لا ينهض بهم المركب، فكتبوا بخبره الى الملك الناصر، رحمه الله، فأمر أن يجعل ذلك المنبر بجامع مدينة منفلوط، ففُعل ذلك، وقد عَايَنْتُهُ بها.

الرحلة ص 50

(5) يقصد مدينة منفلوط.

(6) الملك الناصر : هو أبو الفتح محمد بن الملك المنصور سيف الدين قلاوون الصالحي، وهو سلطان مصر زمن حلول ابن بطوطة بها (انظر الرحلة ص 43).

حكاية الدرب الشامي

دخلتُ الى (السيد الشريف أبي محمد عبد الله الحسني) مُتَبَرّكًا برؤيته والسلام عليه، فَسَألَني عن قصدي، فَأخْبَرْتُهُ أنّي أريدُ حجَّ البيت الحرام على طريق جدّة، فقال لي : لا يحصل لك هذا في هذا الوقت، فارجع، وإنّمَا تحجّ أولَ حجّةٍ على الدرب الشّامي، فانصرفتُ عنه، ولم أعمل على كلامه، ومضيتُ في طريقٍ حتّى وصلتُ الى عَيذاب، فلم يتمكّن لي السفر، فعُدتُ راجعًا الى مصر ثمّ الى الشّام، وكان طريقي في أول حَجّاتي على الدرب الشّامي حسبما أخْبَرَني الشريف نفع الله به.

الرحلة ص ص 51 ـ 52

حكاية أبي يعقوب يوسف

يُحْكَى أنّهُ دخلَ مدينة دمشق فمرض بها مرضا شديدا، وأقام مطروحا بالأسواق، فلمّا بَرِئَ من مرضه خرج الى ظاهر دمشق لِيَلْتَمِسَ بستانًا يكون حارسا له، فاسْتُؤْجِرَ لِحِرَاسَةِ بستان للملك نور الدين[7] وأقام في حراسته ستّة أشهر، فلما كان في أوان الفاكهة أتى السلطانُ الى ذلك البستان ؛ وأمر وكيلُ البستان أبا يعقوب أنْ يأتِيَ بِرُمَّانٍ يأكل منه السلطانُ، فأتاه برمّان فوجده حامضا، فأمره أنْ يأتِيَ بغيره، ففعل ذلك، فوجده أيضا حامضا، فقال له الوكيلُ : أتَكُون في حراسة هذا البستان منذ ستة أشهر ولا تعرف الحُلْوَ من الحامض ؟ فقال : إنّما اسْتَأْجَرْتَنِي على الحراسة لا على الأكل. فأتَى الوكيلُ الى الملك فأعْلَمَهُ بذلك، فبعثَ اليه الملك، وكان قد رأى في المنام أنّه يجتمع مع أبي يعقوب وتحصل له منه فائدة، فتفرّسَ أنّه هو، فقال له : أنتَ أبو يعقوب ؟ قال : نعم ! فقام اليه وعانقه وأجلسَهُ الى جانبه، ثم احتمله الى مجلسه. فأضافه بضيافة من الحلال المُكْتسبِ بِكَدّ يَمِينِهِ وأقام عنده أياما.

(7) الملك نور الدين : هو نور الدين بن عماد الدين زنكي استولى بعد وفاة والده سنة 1146م على سورية، واتخذ مدينة حلب قاعدة لملكه. تميّزت فترة حكمه بالعدل والإحسان الى الرعية وإقامة المشاريع الخيرية فلقب بالملك العادل. جاهد طول حياته في محاربة الصليبيين. ومهد لانتصارات صلاح الدين الايوبي، توفي بدمشق سنة 1172م.

ثم خرج من دمشق فارًّا بنفسه في أوان البرد، فأتى قريةً من قراها، وكان بها رجلٌ من الضعفاء، فعرض عليه النزولَ عنده، ففعل وصَنَعَ له مرقة وذَبَحَ دجاجةً، فأتاه بها وبخبز شعير، فأكل من ذلك ودعا للرجل. وكان عنده جملةُ أولاد منهم بنتٌ قد آنَ بناءُ زوجها عليها، ومن عوائدهم في تلك البلاد أنّ البنت يُجهِّزُها أبوها، ويكون معظم الجهاز أواني النحاس، وبه يتفاخرون، وبه يتبايعون، فقال أبو يعقوب للرجل : هل عندك شيء من النحاس ؟ قال : نعم، قد اشتريتُ منه لتجهيز هذه البنت. قال : إئتِني به ؟ فأتاه به، فقال له : استَعِرْ من جيرانك ما أمكنك منه، ففعل، وأحضر ذلك بين يديه، فأَوْقَدَ عليه النيرانَ، وأخرج صُرّةً كانت عنده فيها الإكْسِيرُ[8]، فطرحَ منه على النحاس، فصار كلُّه ذَهَبًا، وتركه في بيت مقفل، وكتب كتابا الى نورالدين ملكِ دمشق يُعْلِمه بذلك، ويُنبّهه على بناء مارستان للمرضى من الغرباء، ويوقف عليه الأوقاف، ويبني الزوايا بالطرق. ويُرضي أصحاب النحاس، ويُعطي صاحبَ البيت كِفَايَتَهُ.

وقال له في آخر الكتاب : وإنْ كان ابراهيم بن أدهم[9] قد خرج عن ملك خراسان، فأنا قد خرجت عن ملك المغرب وعن هذه الصنعة، والسلام.

وفَرَّ من حينه، وذهب صاحبُ البيت بالكتاب الى الملك نورالدين، فوصل الملكُ الى تلك القرية. واحتمل الذهبَ بعد أنْ أرضى أصحابَ النحاس وصاحبَ البيت، وطلب أبا يعقوب، فلم يجدْ له أثرا ولا وقَعَ له على خبرٍ، فعاد الى دمشق وبَنَى المارستان المعروفَ باسمه الذي ليس في المعمور مثله.

الرحلة ص ص 63 ـ 64

(8) الإكسير : هو ما كانوا يسمونه بالحجر الفلسفي الذي يحول المعادن الى ذهب.

(9) ابراهيم بن ادهم : هو احد شيوخ التصوف في الإسلام، يذكر ابن بطوطة أنه «نبذ الملك وانقطع الى الله تعالى. حسبما شهر ذلك، ولم يكن ابراهيم من بيت ملك، كما يظنه الناس، إنما ورث الملك عن جدّه أبي امه، واما ابوه أدهم، فكان من الفقراء الصالحين السائحين المتعبدين الورعين المنقطعين». انظر الرحلة ص ص 78 ـ 79 والملحق ص 8.

حكاية أدهم الزاهد

يُذكَر أنّه مَرَّ ذات يوم ببساتين مدينة بخارى، وتوضّأ من بعض الأنهار التي تتخلّلها، فإذا بتفاحة يحملها ماء النهر، فقال : هذه لا خطر لها، فأكَلَهَا، ثمّ وقع في خاطره من ذلك وسْواسٌ، فعزم على أن يَسْتَحِلَّ من صاحب البستان، فقرع باب البستان، فخرجت اليه جاريةٌ، فقال لها : ادعي لي صاحبَ المنزل، فقالت : إنه لإمرأةٍ، فقال : استأذِني لي عليها، ففعلتْ، فأخبرَ المرأة بخبر التفاحة، فقالت له : إنَّ هذا البستان نصفُهُ لي ونصفُهُ للسلطان، والسلطان يومئذ ببَلَخ، وهي مسيرة عشرة من بخارى، وأحلّتْهُ المرأةُ من نصفها، وذهب الى بلخ، فاعترض السلطانَ في موكبه، فأخبره الخبر واستحلّه، فأمره أن يعود اليه من الغد.

وكان للسلطان بنتٌ بارعةُ الجمال قد خطبها أبناءُ الملوك فتمنّعت، وحُبّبت اليها العبادةُ وحبُّ الصالحين، وهي تحبُّ أن تتزوّج من وَرِعٍ زَاهِدٍ في الدنيا، فلمّا عاد السلطانُ الى منزله أخبر بنتهُ بخبر أدْهَم، وقال : ما رأيتُ أروعَ من هذا، يأتي من بخارى الى بلخ لأجل نصف تفّاحة، فرغبَتْ في تَزَوُّجِهِ، فلما أتاه من الغد قال : لا أحلّك إلاّ أنْ تتزوج ببنتي، فانقاد لذلك بعد استعصاء وتَمَنُّع، فتزوج منها، فلما دخل عليها وجدها متزيّنة، والبيت مزيّن بالفرش وسواها، فعمد الى ناحية من البيت، وأقبل على صلاته حتى أصبح، ولم يزل كذلك سبعَ ليالٍ.

وكان السلطانُ ما أحلّه قبلُ، فبعث اليه أن يحلّه، فقال : لا أحلّك حتى يقع اجتماعُكَ بزوجتك، فلما كان الليلُ واقعها، ثم اغتسل وقام الى الصلاة، فصاح صيحةً وسجد في مُصلاّه، فوُجدَ ميتًا، رحمه الله، وحملت منه، فولدت ابراهيم، ولم يكن لجدّه ولدٌ فأسْنَدَ المُلْك اليه.

الرحلة ص ص 78 ـ 79

حكاية الصالحين اللبنانيين وحمار الوحش

أخْبَرَني بعضُ الصالحين الذين لقيتهم به[10] قال : كُنَّا بهذا الجبل مع جماعة من الفقراء أيام البرد الشديد. فَأَوْقَدْنَا نارا عظيمةً، وأحْدَقْنَا بها. فقال بعضُ الحاضرين : يصلح لهذه النار ما يُشْوَى فيها، فقال أحدُ الفقراء مِمَّن تزدريه الأعين ولا يُعْبَأُ به : إنّي كنتُ عند صلاة العصر بِمُتَعَبَّد ابراهيم بن أدهم، فرأيتُ بمقربة منه حمارَ وَحْشٍ قد أحْدَقَ الثلجُ به من كل جانب، وأظنُّه لا يقدر على الحراك، فلو ذهبتم اليه لقدرتُم عليه، وشويتُمْ لحمه في هذه النار.

قال : فَقُمْنا اليه في خمسة رجال، فلقيناه كما وُصف لنا فقبضناه، وأتينا به أصحابنا وذبحناه وشوينا لحمه في تلك النار، وطلبنا الفقير الذي نَبَّهَ عليه، فلم نجده ولا وقعنا له على أثر، فطال عجبُنا منه.

الرحلة ص ص 82 ـ 83

حكاية قبر أويس القرني[11]

وجدتُ في كتاب المعلّم في شرح صحيح مسلم للقرطبي أن جماعة من الصحابة صحبهم أُوَيْس القرني من المدينة الى الشام، فتوفّي في أثناء الطريق في بريّة لا عمارة فيها ولا ماء، فتحيّروا في أمره، فنزلوا، فوجدوا حنوطا وكفنا وماء، فعجبوا من ذلك، وغسلوه وكفّنوه، وصلّوا عليه، ودفنوه، ثم ركبوا، فقال بعضُهم : كيف نترك قبره بغير علامة ؟ فعادوا للموضع، فلم يجدوا للقبر من أثر.

الرحلة ص 98

---

(10) يعني جبل لبنان (انظر الرحلة ص 82).

(11) أويس القرني : هو من أعراب اليمن، بلغته الدعوة الإسلامية فأسلم. وفد على عمر بن الخطاب أثناء خلافته. كان ناسكا متعبدا، شهد وقعة صفين مع علي بن أبي طالب ومات فيها. (انظر محمد البلهي النيال : الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي ص ص 28 ـ 29 ـ 30).

حكاية الباز الأشهب

يُحكَى أن الشيخ الوالي أحمد الرفاعي، رضي الله عنه، كان مسكنه بأمّ عُبيدةٍ من مدينة واسط، وكانت بين ولي الله تعالى أبي مدين شعيب ابن الحسين وبينه مؤاخاةٌ ومراسلةٌ، ويقال : إنّ كلَّ واحد منهما كان يسلّم على صاحبه صباحا ومساء، فيَردُّ عليه الآخرُ. وكان للشيخ أحمد نُخيْلاَتٌ عند زاويته، فلمّا كان في إحدى السنين جَذَّهَا على عادتِه، وترك عِذْقًا [12] منها، وقال : هذا برسم أخي شعيب فحجّ الشيخ أبو مدين تلك السنة، واجتمعا بالموقف الكريم بعرفة، ومع الشيخ أحمد خديمُهُ أرسلان، فتفاوضا الكلام، وحكى الشيخُ حكاية العِذْقِ، فقال له أرسلان : عن أمرك يا سيدي آتيك به، فأذن له، فذهب من حينه وأتاه به، ووضعه بين أيديهما، فأخبر أهلُ الزاوية أنّهم رأوا عشيةَ يوم عرفة بازا أشهب قد انقضّ على النخلة، فقطع ذلك العِذْقَ، وذهب به في الهواء.

الرحلة ص ص 98 ـ 99

حكاية مباركة

رأيتُ أيّام مُجَاوَرَتي بمكّة، شرّفها الله، وأنا إذْ ذاك ساكن منها بالمدرسة المظفريّة، رسول الله، صلّى اللهُ عليه وسلّم تسليما، في النوم، وهو قاعد بمجلس التّدريس من المدرسة المذكورة بجانب الشُّبّاك الذي تشاهَدُ منه الكعبةُ الشريفةُ. والناسُ يبايعونه، فكنت أرى الشيخ أبا عبد الله المدعوَّ بخليل قد دخل وقعد القُرْفُصَاءَ بين يديْ رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم تسليما، وجعل يده في يد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وقال : أُبَايِعُك على كذا وكذا، وعَدَّدَ أشْيَاء منها، وأن لا أرُدَّ من بيتي مسكينا خائبًا، وكان ذلك آخر كلامه، فكنتُ أعجبُ من قوله، وأقول في نفسي : كيف يقول هذا ويقدر عليه على كثرة فقراء مكّة واليمن والزيالعة والعراق والعجم ومصر والشّام، وكنتُ أراه حين ذلك لابسًا جُبّة

---

(12) العذق من النخل كالعنقود من العنب.

بيضاء قصيرةً من ثياب القطن المدعُوّة بالقفطان كان يَلْبَسُها في بعض الأوقات، فلمّا صلّيتُ الصبح غدوتُ عليه وأعلمتُهُ برؤياي، فسُرَّ بها وبكى، وقال لي : تلك الجبة أهداها بعض الصالحين لجدّي، فأنا ألبسها تبرّكا، وما رأيتُه بعد ذلك يردّ سائلا خائبا، وكان يأمُرُ خُدَّامَهُ يخبزون الخبز ويطبخون الطعام ويأتون به الى بعد صلاة العصر من كل يوم.

الرحلة ص ص 150 ـ 151

حكاية حسن المجنون

كان حسن المجنون كثيرَ الطَّواف باللّيل، وكان يرى في طوافه بالليل فقيرا يُكثرُ الطوافَ، ولا يراه بالنهار، فلقيه ذلك الفقير ليلةً وسأله عن حاله، وقال : يا حسن ! إنّ أُمّكَ تبكي عليك، وهي مشتاقة الى رؤيتك، وكانت من إماء الله الصالحات، أفَتُحِبُّ أن تراها ؟ قال له : نعم ! ولكنّي لا قدرة لي على ذلك، فقال له : نجتمع هاهنا في الليلة المقبلة، إنْ شاء الله تعالى. فلما كانت الليلة المقبلة، وهي ليلة الجمعة، وجده حيث واعده، فطافا بالبيت ما شاء الله، ثم خرج وهو في أثره الى باب المُعَلّى فأمره أن يسُدَّ عينيه، ويُمْسِكَ بثوبه، ففعل ذلك، ثم قال بعد ساعة : أتعرفُ بلدك ؟ قال : نعم. قال : هاهو هذا ! ففتح عينيه، فإذا به على دار أمّه ، فدخل عليها، ولم يعلمها بشيء ممّا جرى، وأقام عندها نصفَ شهر، وأظُنُّ أنَّ بلده مدينة أسفى، ثم خرج الى الجبَّانة، فوجد الفقير صاحبه فقال له : كيف أنت ؟ فقال : يا سيدي إنّي اشتقْتُ الى رؤية الشيخ نجم الدين، وكنت خرجتُ على عادتي، وغبتُ عنه هذه الأيّام، وأُحِبُّ أن تردّني اليه، فقال له : نعم ! وَوَاعدهُ الجبانة ليلا، فلمّا وافاه بها أمره أن يفعل كفعله في مكّة، شرّفها اللّه، من تغميض عينيه والإمساك بذيله، ففعل ذلك، فإذا به في مكّة، شرّفها الله، وأَوْصَاه أن لا يحدّث نجم الدين بشيء ممّا جرى ولا يُحَدّثُ به غيرهُ.

فلمّا دخل على نجم الدين قال له : أين كنتَ يا حسن في غيبتك ؟ فأبى أن يُخْبِرَهُ، فعزم عليه فأخبره بالحكاية، فقال : أرِني الرجلَ ! فأتى

معه ليلا، وأتى الرجل ليلا على عادته، فلمّا مرّ بهما قال له : يا سيدي ! هو هذا ! فسمعه الرجل، فضرب بيده على فمه، وقال : اسْكُتْ أسكتك اللهُ، فخرس لسانُه، وذهب عقلُه، وبقي بالحرم مُولهًا يطوف بالليل والنهار من غير وضوء ولا صلاة، والناس يتبرّكون به، ويكْسُونَهُ، وإذا جاع خرج الى السوق التي بين الصفا والمروة، فيقصد حانوتا من الحوانيت، فيأكل منها ما أحبّ لا يصدّه أحد، ولا يمنعه بل يسَرُّ كلّ من أكل له شيئا، وتظهر له البركةُ والنماءُ في بيعه وربحه، ومتى أتى السوق تطاول أهلُها بأعناقهم اليه كل منهم يحرص على أن يأكل من عنده لِمَا جرّبوه من بركته، وكذلك فعله مع السقّائين متى أحبَّ أن يشرب، ولم يزل دأبُهُ كذلك الى سنة ثمان وعشرين[13] فحجّ فيها الأمير سيف الدين يَلْمَلَك، فاستصحبه معه الى ديار مصر، فانقطع خَبَرُهُ، نَفَعَ اللهُ تعالى به.

الرحلة ص ص 158 ـ 159

حكاية ليلة المحيّا

... وهذه الروضةُ[14] ظهرت لها كراماتٌ ثبت بها عندهم أنَّ بها قبرَ عليّ رضي الله عنه، فمنها أنّ في ليلة السابع والعشرين من رجب، وتسمّى عندهم ليلة المُحيًا، يُؤْتَى الى تلك الروضة بكل مُقْعدٍ من العراقَيْن وخراسان وبلاد فارس والروم، فيجتمع منهم الثلاثون والأربعون ونحو ذلك، فإذا كان بعد العشاء الآخرة، جُعلُوا فوق الضريح المقدّس، والنّاسُ ينتظرون قيامَهُمْ، وهم بين مُصَلٍّ وذَاكِرٍ وتالٍ ومُشاهِدٍ للروضة، فإذا مضى من الليل نصفُه أو ثُلُثَاه أو نحو ذلك قام الجميعُ أصحّاءَ من غير سوء وهم يقولون : لا إله إلاّ الله، محمد رسول الله، علي وليّ الله.

وهذا أمْرٌ مُسْتَفيضٌ عندهم سمعتُهُ من الثّقات، ولم أحضر تلك الليلة، لكنّي رأيتُ بمدرسة الضياف ثلاثةً من الرجال، أحدهم من أرض الروم، من

(13) 1328م.

(14) يقصد روضة مدينة مشهد علي بن أبي طالب بالنجف (انظر الرحلة ص 176).

أصبهان، والثالث من خراسان، وهم مُقْعدون، فاستخبرتُهُمْ عن شأنهم، فأخبروني أنّهم لم يُدركوا ليلة المُحيًّا، وأنهم منتظرون أوانّها من عام آخر.

وهذه الليلة يجتمع لها الناسُ من البلاد، ويُقيمون سُوقًا عظيمة مدّة عشرة أيام، وليس بهذه المدينة مُغرم ولا مكّاسٌ ولا والٍ، وإنما يحكم عليهم نقيبُ الأشراف : وأهلُها تجّار يسافرون في الأقطار، وهم أهل شجاعة وكرم، ولا يُضام جارُهم. صحبتُهم في الأسفار، فحمدتُ صحبتهم لكنّهم غلوْا في عليّ، رضي الله عنه.

ومن النّاس في بلاد العراق وغيرها من يُصيبه المرضُ فينذر للروضة نذرا إذا برئ، ومنهم من يمرض رأسه، فيصنع رأسا من ذهب أو فضة، ويأتي به الى الروضة فيجعله النقيب في الخزانة، وكذلك اليد والرجل وغيرهما من الأعضاء. وخزانةُ الروضة عظيمة فيها من الأموال ما لا يُضبط لكثرته.

الرحلة ص ص 177 ـ 178

حكاية الرقص في النار

كنتُ مررتُ بموضع يقال له أفقا نبور من عمالة هزار أمروها، وبينها وبين دَهْلي حضرة الهند مسيرةُ خمسٍ، وقد نزلنا بها على نهر يُعرف بنهر السُّرور، وذلك أوان الشكال، والشكال عندهم هو المطر، وينزل في إبّان القيظ، وكان السيلُ ينحدر في هذا النهر من جبال قراجيل، فكلُّ من يشرب منه من إنسان أو بهيمة يموت لنزول المطر على الحشائش المسمومة، فأقمنا على النهر أربعة أيّام لا يقربُهُ أحدٌ، ووصل ا.ـ هنالك جماعة من الفقراء في أعناقهم أطواقُ الحديد وفي أيديهم، وكبـ ـ ـ رجل أسود حالك اللّون، وهم من الطّائفة المعروفة بالحيديرية فباتوا عندنا ليلة وطلب منّي كبيرهُمْ أنْ آتيهُ بالحطب ليوقدوه عند رقصـ ، فكلّفتُ والي تلك الجهة، وهو عزيز المعروف بالخَمّار

(وسيأتي ذكره[15]) أن يأتي بالحطب، فوجّه منه نحو عشرة أحمال، فأضرموا فيه النّار بعد صلاة العشاء الآخرة، حتى صارت جمرًا، وأخذوا في السّماع، ثم دخلوا في تلك النار، فمازالوا يرقصون ويتمرّغون فيها، وطلب منّي كبيرُهم قميصا فأعطيتُهُ قميصا في النّهاية من الرّقّة، فلبسه وجعل يتمرّغ به في النّار ويضربها بأكمامه حتى طَفِئتْ تلك النّارُ وخَمدتْ، وجاء إليّ بالقميص، والنّار لم تُؤثّر فيه شيئا البتّة، فطال عجبي منه.

الرحلة ص 184 ـ 185

حكاية اعتبار

شهدتُ مرةً بهذا المسجد[16] صلاةَ الجمعة، فلمّا قام الخطيبُ به الى الخطبة وسَرَدَهَا لحن فيها لحنا كثيرا جليّا، فعجبتُ من أمره، وذكرتُ ذلك للقاضي حُجّة الدين، فقال لي : إنّ هذا البلد لم يبق به من يعرف شيئا من علم النحو، وهذه عِبْرةٌ لمن تفكّر فيها، سبحان مغيّر الأشياء، ومقلّب الأمور، هذه البصرة التي الى أهلها انتهت رياسةُ النحو، وفيها أصلُه وفرعُه ومن أهلها إمامُهُ الذي لا يُنْكَرُ سبقُهُ، لا يُقيم خطبة الجمعة على دؤوبه عليها. ولهذا المسجد سبعُ صوامع إحداها الصومعة التي تتحرّك بزعمهم عند ذكر علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، صعدتُ اليها من أعلى سطح المسجد ومعي بعض أهل البصرة، فوجدتُ في ركن من أركانها مقبض خشب مُسمّرًا فيها، كأنّه مقبض مُمَلّسُ البناء، فجعل الرجل الذي كان معي يده في ذلك المقبض وقال : بحقّ رأس أمير المؤمنين عليّ، رضي الله عنه، تحرّكي ! وهزّ المقبض فتحرّكت الصومعةُ، فجعلتُ أنا يدي في المقبض، وقلتُ لهُ وأنا أقول : بحقّ رأس أبي بكر خليفة رسول الله، صلى الله عليه وسلّم، تحرّكي، وهززتُ المقبض، فتحركَتْ الصومعةُ، فعجبوا من ذلك.

الرحلة ص ص 186 ـ 187

---

(15) انظر الرحلة ص 525.

(16) يعني مسجد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب.

حكاية زاهد عبّادان

... وذكر لي أهلُ هذه الزاوية أنّ بِعبّادان عابدا كبير القدر، ولا أنيسَ له، يأتي هذا البحر مرّةً في الشهر، فيصطاد فيه ما يقوتُه شهرا، ثم لا يُرى إلاّ بعد تمام شهر، وهو على ذلك منذ أعوام، فلما وصلنا عبَّادان لم يكُنْ لي شأنٌ إلاّ طلبه، فاشتغل من كان معي بالصلاة في المساجد والتعبّدات، وانطلقت طالبا له، فجئتُ مسجدا خربا، فوجدتُهُ يُصلّي فيه، فجلستُ في جانبه، فأوْجزَ في صلاته، ولما سلّم أخذ بيدي، وقال لي : بَلَّغَكَ اللهُ مُرادَك في الدنيا والآخرة، فقد بلغت بحمد الله مرادي في الدنيا، وهو السياحة في الأرض وبلغت من ذلك ما لم يبلغه غيري فيما أعلمه، وبقيت الأخرى، والرجاء قويّ في رحمة الله، وتجاوزه بلوغ المراد من دخول الجنّة.

ولما أتيتُ أصحابي أخبرتُهم خبر الرجل، وأعلمتهم بموضعه، فذهبوا اليه، فلم يجدوه، ولا وقعوا له على خبر، فعجبوا من شأنه.

وعُدْنا بالعشيّ الى الزاوية، فَبِتْنَا بها، ودخل علينا أحدٌ الفقراء الأربعة بعد صلاة العشاء الآخرة، ومن عادة ذلك الفقير أن يأتي عبّادان كل ليلة، فيسرجُ السُّرُجَ بمساجدها، ثم يعود الى زاويته، فلمّا وصل الى عبَّادان وجد الرجل العابد فأعطاه سمكة طريّةً، وقال له : أوْصِلْ هذه الى الضَّيف الذي قدم اليوم. فقال لنا الفقير عند دخوله علينا : من رأى منكم الشيخَ اليومَ ؟ فقلتُ له : أنا رأيتُه. فقال : يقول لك هذه ضيافتُكَ، فشكرتُ الله على ذلك، وطبخ لنا الفقيرُ تلك السمكة فأكلنا منها أجمعون، وما أكلتُ قط سمكًا أطْيَبَ منها. وهَجَسَ في خاطري الإقامةُ بقيةَ العمر في خدمة ذلك الشيخ، ثم صرفتني النفسُ اللّجُوجُ عن ذلك.

الرحلة ص ص 190 ـ 191

حكاية أهل إيذج في مآتم أمرائهم

... ولَمَّا كان من الغد دخل عليّ شيخُ الزاوية وأهلُ البلد، وقالوا : إنّ كبراء المدينة من القُضاة والأشراف والأمراء قد ذهبوا الى دار السلطان[17] للعزاء، فينبغي لك أن تذهب في جملتهم، فأبيتُ عن ذلك، فعزمُوا عليّ، فلم يكن لي بُدٌّ من المسير، فسِرْتُ معهم، فوجدتُ مشور[18] دار السلطان ممتلئا رجالاً وصبيانا من المماليك وأبناء الملوك والوزراء والأجناد، وقد لبسوا التّلابيس وجلال الدوابّ، ،وجعلوا فوق رؤوسهم التراب والتّبن، وبعضهم قد جزَّ ناصيتَهُ، وانقسموا فرقتين، فرقة بأعلى المشور، وفرقة بأسفله، وتزحف كل فرقة الى الأخرى، وهم ضاربون بأيديهم على صدورهم قائلين : خَوَنْد كارما، ومعناه مولاي أنا (مولانا)، فرأيتُ من ذلك أمرا هائلا ومنظرا فظيعا لم أعهد مثله. ومن غريب ما اتّفق لي يومئذ أنّي دخلتُ فرأيتُ القضاة والخطباء والشرفاء قد استندوا الى حيطان المشور، وهو غاصٌّ بهم من جميع جهاته، وهم بين باكٍ ومُتباكٍ ومُطْرِقٍ، وقد لبسوا فوق ثيابهم ثيابا خاصة من غليظ القطن غير محكمة الخياطة، بطائنُها الى أعلى ووجوهها ممّا يلي أجسادهم، وعلى رأس كل واحد منهم قطعةٌ خرقةٌ أو مئزر أسود، وهكذا يكون فعلُهم الى تمام أربعين يوما، وهي نهاية الحزن عندهم، وبعدها يبعث السلطان لكلّ من فعل ذلك كسوة كاملة. فلما رأيتُ جهات المشور غاصّةً بالنّاس نظرتُ يمينا وشمالاً أرتادُ موضعا لجلوسي، فرأيتُ هناك سقيفة مرتفعة عن الأرض بمقدار شبر، وفي إحدى زواياها رجل منفرد عن الناس، قاعد، عليه ثوب صوف شبه اللّبد يلبسه بتلك البلاد ضعفاء الناس أيّامَ المطر والثلج وفي الأسفار. فتقدمْتُ الى حيث الرجل، وانقطع عني أصحابي لمّا رأوا إقدامي نحوه، وعجبوا مني، وأنا لا عِلْمَ عندي بشيء من حاله.

---

(17) هو السلطان اتابك افراسيات بن السلطان أتابك احمد، وهو سلطان بلاد اللّور زمن قدوم ابن بطوطة على مدينة إيذج (انظر الرحلة ص 194).

(18) المشور : محل الاجتماع للشورى كالردهة والساحة وما شاكل ذلك.

فصعدتُ السقيفة، وسلّمتُ على الرجل، فرد عليّ السلام وارتفع عن الأرض كأنه يريد القيام، وهم يُسمّون ذلك نصفَ القيام، وقعدتُ في الركن المقابل له، ثمّ نظرتُ الى الناس، وقد رمَوْني بأبصارهم جميعا، فعجبتُ منهم، ورأيتُ الفقهاء والمشايخ والأشراف مستندين الى الحائط تحت السقيفة، وأشار إليّ أحدُ القضاة أنْ انْحطَّ الى جانبه، فلم أفعل، وحينئذ استشعرتُ أنه السلطان.

فلمّا كان بعد ساعة أتى شيخُ المشايخ نور الدين الكرماني الذي ذكرناه قبل[19]، فصعد الى السقيفة، وسلّم على الرجل، فقام اليه وجلس فيما بيني وبينه، فحينئذ علمتُ أنّ الرجل هو السلطان. ثم جيء بالجنازة، وهي بين أشجار الأترّج والليمون والنارنج[20]، وقد ملأوا أغصانَها بثمارها، والأشجار بأيدي الرجال، فكأنّ الجنازةَ تمشي في بستان والمشاعل في رماح طوال بين يديها، والشمع كذلك، فَصُلّيَ عليها. وذهب النّاس معها الى مدفن الملوك، وهو بموضع يُقال له هلا فيحان على أربعة أميال من المدينة، وهنالك مدرسة عظيمة يَشُقُّها النهرُ، وبداخلها مسجد تُقام فيه الجمعة، وبخارجها حمّام، ويحفّ بها بستان عظيم، وبها الطعام للوارد والصادر.

ولم أستطع أن أذهب معهم الى مدفن الجنازة لِبُعْدِ الموضع فعدتُ الى المدرسة[21]، فلمّا كان بعد أيام بعث إليَّ السلطان رسوله الذي أتاني بالضيافة أوّلاً يدعوني اليه، فذهبتُ معه الى باب يُعرف بباب السِّرِّ، وصعدنا في درج كثيرة الى أن انتهينا الى موضع لا فرش به لأجل ما هم فيه من الحزن، والسلطان جالس فوق مخدّة، وبين يديه آنيتان قد غُطِّيَتا، إحداهما من الذهب، والأخرى من الفضّة، وكانت بالمجلس سجادة خضراء، فَفُرِشَتْ لي بالقرب منه، وقعدتُ عليها، وليس بالمجلس إلاّ

(19) انظر الرحلة ص 194.

(20) النارنج : ما يسمى بليمون «بوصفير».

(21) يعني الزاوية.

حاجبه الفقيه محمود، ونديم له لا أعرفُ اسمهُ، فسألني عن حالي وبلادي، وسألني عن الملك الناصر وبلاد الحجاز، فأجبتُه عن ذلك، ثم جاء فقيه كبير هو رئيس فقهاء تلك البلاد فقال لي السلطان : هذا مولانا فضيل، والفقيه ببلاد الأعاجم كلها إنّما يُخاطب بمولانا، وبذلك يدعوه السلطان وسواه، ثم أخذ في الثناء على الفقيه المذكور، وظهر لي أن السُّكر غالبٌ عليه، وكنتُ قد عرفت إدمانَهُ الخمرَ، ثم قال لي باللسان العربي، وكان يُحْسِنُه : تَكَلَّمْ !

فقلتُ له : إن كنتَ تسمعُ منّي أقول لك أنت من أولاد السلطان أتابك أحمد المشهور بالصلاح والزهد، وليس فيك ما يقدحُ في سلطنتك غير هذا، وأشرتُ إلى الآنيتين، فخجل من كلامي وسكتَ، وأردتُ الانصراف، فأمرني بالجلوس، وقال لي : الاجتماع مع أمثالك رحمةٌ، ثمّ رأيته يتمايل ويريد النوم فانصرفتُ، وكنتُ تركتُ نعلي بالباب فلم أجده، فنزل الفقيه محمود في طلبه، وصعد الفقيهُ فضيل يطلبه في داخل المجلس، فوجده في طاقٍ هنالك، فأتى إليَّ به فأخجلني برُّهُ، واعتذرتُ اليه، فقبّل نعلي حينئذ، ووضعه على رأسه وقال لي : بارك الله فيك ! هذا الذي قُلْتَهُ لسلطاننا لا يقدر أحد أن يَقُولَهُ له غيرك، والله إنّي لأرجو أن يُؤَثّر ذلك فيه.

الرحلة ص ص 196 ـ 197 ـ 198 ـ 199

حكاية الجبة

دَخَلَ[22] عَلَيَّ يوما بموضع نزولي من الزاوية، وكان ذلك الموضعُ يُشرفُ على بستان للشيخ، وكانت ثيابه قد غُسِلَتْ في ذلك اليوم ونُشرت في البستان، ورأيتُ في جملتها جُبّةً بيضاءَ مُبَطَّنَةً تُدعى عندهم هَزَرميخي، فأعجبتني، وقلتُ في نفسي : مثل هذه كنتُ أريدُ. فلمّا

(22) يقصد الشيخ «الصالح العابد الورع قطب الدين حسين بن الشيخ الصالح وليّ الله شمس الدين محمد بن محمود بن علي المعروف بالرجاء» وهو شيخ بإحدى زوايا مدينة أصفهان (انظر الرحلة ص 200).

دخل عليّ الشيخ نظر في ناحية البستان، وقال لبعض خُدّامه : ائتني بذلك الثوب الهزرميخي ! فأتوه به، فكساني إيّاه، فأهْوَيْتُ الى قدميه أُقبّلُهُمَا، وطلبتُ منه أن يلبسني طاقيةً من رأسه، ويُجيزني في ذلك بما أجازه والدُهُ عن شيوخه، فألبسني إيّاها في الرابع عشر لجمادى الأخيرة سنة سبع وعشرين وسبعمائة[23] بزاويته المذكورة كما لبس من والده شمس الدين، ولبس والده من أبيه تاج الدين محمود، ولبس محمود من أبيه شهاب الدين علي الرجاء، ولبس عليّ من الإمام شهاب الدين أبي حفص عمر بن محمد بن عبد الله السُّهْرَوردي، ولبس عمر من الشيخ الكبير ضياء الدين أبي النجيب السهروردي، ولبس أبو النجيب من عمّه الإمام وحيد الدين عمر، ولبس عمر من والده محمد بن عبد الله المعروف بعمَوَيْه، ولبس محمد من الشيخ أخي فرج الزنجاني، ولبس أخو فرج من الشيخ أحمد الدينَوَري، ولبس أحمد من الإمام ممشاد الدينوري، ولبس ممشاد من الشيخ المحقق عليّ بن سهل الصوفي، ولبس عليّ من أبي القاسم الجُنَيد، ولبس الجنيد من سرّي السقطي، ولبس سرّي السقطي من داود الطّائي، ولبس داود من الحسن بن أبي الحسن البصري، ولبس الحسن ابن أبي الحسن البصري من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب.

الرحلة ص ص 201 ـ 202

حكاية القاضي والكلاب

كان ملك العراق السلطان محمد خُدَا بَنْده قد صحبه في حال كفره فقيهٌ من الروافض الإمامية يُسمّى جمال الدين بن مطهر، فلمّا أسلم السلطانُ المذكُور، وأسلمت بإسلامه التترُ، زاد في تعظيم هذا الفقيه فزيَّنَ له مذهب الروافض، وفضّله على غيره، وشرح له حال الصحابة والخلافة، وقرّر لديه أن أبا بكر وعمر كانا وزيرين لرسول الله، وأنّ عليّا بن عمّه

(23) سنة 1326م.

وصهره، فهو وارث الخلافة. ومثّل له ذلك بما هو مألوف عنده من أنّ الملك الذي بيده إنّما هو إرثٌ عن أجداده وأقاربه مع حدثان عهد السلطان بالكفر وعدم معرفته بقواعد الدين. فأمر السلطانُ بحملِ النّاس على الرفض، وكتب بذلك الى العراقين وفارس وأذربيجان وأصفهان وكرمان، وخراسان، وبعث الرسلَ الى البلاد. فكان أول بلاد وصل اليها بغداد، وشيراز وأصفهان فأمّا أهلُ بغداد فامتنع أهلُ باب الأزج منهم، وهم أهل السُّنّةِ، وأكثرهم على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، وقالوا : لا سمع ولا طاعة، وأتوا المسجد الجامع في يوم الجمعة بالسلاح، وبه رسول السلطان. فلما صعد الخطيبُ المنبّر قاموا اليه، وهم اثنا عشر ألفا في سلاحهم، وهم حماة بغداد والمشار اليهم فيها، فحلفوا له أنّه إنْ غيَّرَ الخطبة المعتادة، إنْ زاد فيها أو نقص منها، فإنّهم قاتلوه وقاتلُوا رسولَ الملك ومستسلمون بعد ذلك لما شاءه الله.

وكان السلطانُ أمرَ بأن تُسقط أسماءُ الخلفاء وسائر الصحابة من الخطبة، ولا يُذكر إلا اسمُ عليّ ومن تبعه كعمّار، رضي الله عنهم، فخاف الخطيب من القتل، وخطب الخطبة المعتادة، وفعل أهل شيراز وأصفهان كفعل أهلِ بغداد، فرجعت الرسلُ الى الملك، فأخبروه بما جرى في ذلك، فأمر أنْ يُؤتَى بقضاة المدن الثلاث، فكان أول من أُتيَ به منهم القاضي مجد الدين قاضي شيراز، والسلطانُ إذْ ذاك في موضع يعرف بقراباغ، وهو موضعُ مَصيفِه، فلمّا وصل القاضي أمر أنْ يُرمَى به الى الكلاب التي عنده، وهي كلابٌ ضخامٌ في أعناقها السَّلاَسِلُ مُعدَّة لأكل بني آدم، فإذا أُتيَ بمَنْ يُسلّطُ عليه الكلابُ جُعل في رحبة كبيرة مطلقًا غير مقيَّد، ثم بُعثت تلك الكلاب عليه، فيفرّ أمامها، ولا مفرّ له، فتدركه فتمزّقه وتأكل لحمه. فلما أُرْسِلَت الكلابُ على القاضي مجد الدين، ووصلت إليه بصْبَصَتْ اليه[24] وحرّكَتْ أذنابها بين يديه، ولم تهجم عليه بشيء، فبلغ ذلك السلطان، فخرج من داره حافيَ القدمين، فأكَبَّ على رجلي القاضي

(24) بصبصت : حركت أذنابها.

يُقبِّلُهُمَا، وأخذ بيده، وخلعَ عليه جميع ما كان عليه من الثياب، وهي أعظم كرامات السلطان عندهم، وإذا خلع ثيابه كذلك على أحدٍ كانت شرفا له ولبنيه وأعقابه يتوارثونه ما دامت تلك الثياب أو شيء منها، وأعظمها في ذلك السَّراويلُ. ولمّا خلع السلطان ثيابه على القاضي مجد الدين أخذ بيده وأدخله الى داره، وأمر نساءه بتعظيمه والتبرّك به، ورجع السلطان عن مذهب الرفض، وكتب الى بلاده أن يقرّ على مذهب أهل السنة والجماعة، وأجزل العطاء للقاضي، وصرفه الى بلاده مُكَرَّمًا معظَّمًا، وأعطاه في جملة عطاياه مائة قرية من قرى جمكان، وهو خندق بين جبلين طولُهُ أربعةٌ وعشرون فرسخا، يشقّه نهرٌ عظيم، القرى منتظمة بجانبَيْهِ، وهو أحسنُ موضعٍ بشيراز، ومن قُراه العظيمة التي تُضاهي المدنَ قريةُ مَيْمَن، وهي للقاضي المذكور.

الرحلة ص ص 204 ـ 205 ـ 206

حكاية ملك الهند وكرمه

ومن عجيب فعل ملك الهند مع الخراَسَانيين أنّه قدم عليه رجلٌ من فقهاء خراسان هرويُّ الدار، من سكان خوارزم يُسمّى بالأمير عبد الله، بعثتْهُ الخاتُون ترابك زوجُ الأمير قطلود مور صاحب خوارزم بهدية الى ملك الهند المذكور، فقبلها وكافأ عنها بأضعافها، وبعث ذلك اليها. واختار رسولها المذكور الإقامة عنده، فصيّره في نُدمائه. فلمّا كان ذات يوم قال له : ادخلْ الى الخزانة، فارفع منها قدر ما تستطيع أن تحمله من الذهب. فذهب الى داره فأتى بثلاث عشرة خريطة، وجعل في كل خريطة قدر ما وسعته، وربط كل خريطة بعضو من أعضائه، وكان صاحبَ قُوّة، وقام بها، فلمّا خرج عن الخزانة وقع ولم يستطع النهوض. فأمر السّلطانُ بوزن ما خرج به، فكان جملتُه ثلاثة عشر منّا بمنان دهلي، والمنُّ الواحدُ منها خمسة وعشرون رطلا مصرية، فأمره أن يأخذَ جميع ذلك، فأخذه وذهب به.

الرحلة ص 211

حكاية الميزان

اشتكى مرة أمير يختَ الملقّب بشرف الملك الخراساني، وهو الذي تقدّم ذكره[25] آنفا بحضرة ملك الهند، فأتاه الملك عائدا، ولمّا دخل عليه أراد القيام، فحلف له الملك أن لا ينزل عن كَتّه، والكَتّ هو السرير، ووضع للسلطان مُتّكاة يُسمّونها المورة، فقعد عليها، ثم دعا بالذهب والميزان، فجيء بذلك، وأمرَ المريض أن يقعد في إحدى كفَّتَيْ الميزان، فقال : يا خَوَنْد عالم[26] لو علمتُ أنّك تفعل هذا للبستُ عليَّ ثيابا كثيرة، فقال له : البَسْ الآن جميع ما عندك من الثياب، فلبس ثيابه المُعدَّةَ للبرد المَحْشُوَّة بالقطن، وقعد في كفّة الميزان، ووضع الذهب في الكفة الأخرى حتى رجحه الذهب، وقال له : خذْ هذا فتصدّق به على رأسك، وخرج منه.

الرحلة ص 211

حكاية الصينية

وقَدِمَ عليه[27] الفقير عبد العزيز الأرْدَويلي، وكان قد قرأ علم الحديث بدمشق، فتفقّه فيه، فجعل مُرتّبه مائة دينار دراهم في اليوم، وصرفُ ذلك خمسة وعشرون دينارا ذهبا، وحضر مجلسه يوما فسأله عن حديث، فسرد له أحاديث كثيرة في ذلك المعنى، فأعجبه حفظُهُ، وحلف له برأسه أنّه لا يزول من مجلسه حتّى يفعل معه ما يراه. ثم نزل الملك عن مجلسه، فقبّل قدميْه وأمر بإحضار صينيّة من ذهب، وهي مثل الطيفور الصغير، وأمر أن يأتي فيها ألف دينار من الذهب، وأخذها السلطانُ بيده، فصبّها عليه، وقال : هي لك مع الصّينية.

الرحلة ص 212

(25) انظر الرحلة ص 210.

(26) اي ايها الملك.

(27) يقصد ملك الهند.

حكايــة الفيلــة

يُحكى أنّه[28] قصد مرّةً جبل سرنديب، ومعه نحو ثلاثين من الفقراء، فأصابتهم مجاعةٌ في طريق الجبل حيث لا عمارة، وتاهوا عن الطريق وطلبُوا من الشيخ أن يأذن لهم في القبض على بعض الفيلةِ الصغار، وهي في ذلك المحلّ كثيرة جدّا، ومنه تُحمل الى حضرة ملك الهند، فنهاهم الشيخُ عن ذلك، فغلب عليهم الجوعُ، فتعدّوا قولَ الشيخ، وقبضُوا على فيلٍ صغير منها، وذَكّوه[29]، وأكلوا لحمه، وامتنع الشيخ من أكله، فلمّا ناموا تلك الليلة اجتمعت الفيلةُ من كلّ ناحية، وأتت اليهم، فكانت تشُمّ الرجلَ منهم وتقتله حتى أتتْ على جميعهم، وشَمّتِ الشيخَ، ولم تتعرّض له، وأخذه فيلٌ منها ولفَّ عليه خُرطومهُ ورمى به على ظهره، وأتى به الموضع الذي فيه العمارة، فلمّا رآه أهْلُ تلك الناحية عجبوا منه، واستقبلوه ليتعرّفوا أمره، فلمّا قرُبَ منهم أمسكهُ الفيل بخرطومه، ووضعه عن ظهره الى الأرض بحيث يروْنهُ، فجاؤوا اليه وتمسّحوا به، وذهبوا به الى ملكِهِمْ، فعرّفُوه خبرهُ، وهم كُفّارٌ، وأقام عندهم أيّاما.

الرحلة ص ص 213 ـ 214

حكاية بهلول الشولي

كنتُ يومًا ببعض المساجد بشيراز، وقد قعدتُ أتْلُو كتاب اللّه، عزّ وجَلَّ، إثرَ صلاة الظهر، فخطر بخاطري أنّه لوكان لي مصحف كريم لتلوتُ فيه، فدخل عليّ في أثناء ذلك شابٌّ، وقال لي بكلام قويّ : خُذْ ! فرفعتُ رأسي، فألقى في حجري مصحفا كريما، وذهب عنّي، فَخَتَمْتُهُ ذلك اليوم قراءةً، وانتظرتُهُ لأرُدّهُ فلم يعُدْ إليّ، فسألتُ عنه فقيل لِي : ذلك بهلول الشّولي، ولم أرهُ بعدُ.

الرحلة ص 217

---

(28) يعني الشيخ أبا عبد الله بن خفيف، وهو أحد الأولياء الصالحين. (انظر الرحلة ص 213).

(29) ذكوه : ذبحوه.

حكاية الأعمى والخاتم

ومن غريب ما اتّفق لي بجدّة أنّه وقف على بابي سائلٌ أعمى يطلبُ الماء، يقودُهُ غلامٌ، فسلّم عليَّ، وسمّاني باسمي، وأخذ بيدي، ولم أكن عرفْتُهُ قطٌّ، ولا عرفني، فعجبتُ من شأنه ثمّ أمسك اصبعي بيده، وقال : أين الفتخة ؟ وهي الخاتم، وكنتُ عند خروجي من مكّة قد لقيني بعضُ الفقراء، وسألني، ولم يكن عندي في ذلك الحين شيءٌ، فدفعتُ له خاتمي، فلما سألني عنه هذا الأعمى قلتُ له : أعطيته لفقير ! فقال : ارجع في طلبه، فإنّ فيه أسماء مكتوبة فيها سرٌّ من الأسرار، فطال تعجّبي منه، ومن معرفته بذلك كلّه، والله أعلم بحاله.

الرحلة ص 243

حكاية الجبر والاختيار

ذكروا أنّ فقهاء الزّيدية[30] وكبراءهم أتوْا مرّة الى زيارة الشيخ أحمد بن العجيل، فجلس لهم خارج الزاوية، واستقبلهم أصحابُه، ولم يبرح الشيخُ عن موضعه، فسلّموا عليه، وصافحهم، ورحّب بهم، ووقع بينهم الكلامُ في مسألة القدر، وكانوا يقولون : أن لا قدر، وأن المُكلّف يخلقُ أفعالَهُ، فقال لهم الشيخ : فإنْ كان الأمرُ على ما تقولون، فقوموا عن مكانكم هذا ! فأرادُوا القيام، فلم يستطيعوا، وتركهم الشيخُ على حالهم ودخل الزاوية. وأقاموا كذلك، واشتدَّ بهم الحرُّ، ولحقهم وهجُ الشمس، وضجّوا مِمّا نزل بهم، فدخل أصحابُ الشيخُ إليه، وقالوا له : إنّ هؤلاء القوم قد تابوا الى الله ورجعوا عن مذهبهم الفاسد. فخرج عليهم الشيخُ، فأخذ بأيديهم، وعاهدهم على الرجوع الى الحقّ وتركِ مذهبهم السّيّئ، وأدخلهُمْ زاويتَهُ، فأقاموا في ضيافته ثلاثا، وانصرفوا الى بلادهم.

(30) الزيدية : إحدى فرق الشيعة، نسبة الى زيد بن علي زين العابدين، يقول أصحاب هذه الفرقة بصحة إمامة الخليفتين ابي بكر وعمر وبعدم تكفير الصحابة ببيعتهما.

حكاية الفتى الأخيّ

... وفي الثاني من يوم وصولنا الى هذه المدينة[31] أتى أحد هؤلاء الفتيان الى الشيخ شهاب الدين الحموي[32]، وتكلّم معه باللسان التركي، ولم أكُنْ يومئذ أفهمه، وكان عليه أثواب خلقة، وعلى رأسه قَلَنْسُوة لبِد، فقال لي الشيخ : أتَعْلَمُ ما يقولُ هذا الرَّجُلُ ؟ فقلتُ : لا أعلم ما قال، فقال لي : إنّه يدعوك الى ضيافته أنت وأصحابك. فعجبتُ منه، وقلتُ له : نعم ! فلما انصرف قلتُ للشيخ : هذا رجل ضعيف، ولا قدرة له على تضييفنا، ولا نُريدُ أن نكلّفه. فضحك الشيخُ وقال لي : هذا أحَدُ شيوخ الفتيان الأُخَيَّة، وهو من الخرّازين[33]، وفيه كَرَمُ نفسٍ، وأصحابُهُ نحو مائتين من أهل الصّناعات قد قدّموه على أنفسهم، وبنوْا زاوية، وما يجتمع لهم بالنهار أنفقوه بالليل.

فلما صليتُ المغربَ، عاد الينا ذلك الرجلُ، وذهبنا معه الى زاويته، فوجدناها زاويةً حسنةً، مفروشةً بالبُسط الروميّة الحِسَان وبها الكثيرُ من ثُريّات الزّجاج العراقي.

وفي المجلس خمسة من البياسيس، والبَيْسُوسُ شبه المنارة من النحاس. له أرجُلٌ ثلاث، وعلى رأسه شبه جلاس[34] من النحاس، وفي وسطه أنبوبٌ للفَتيلةِ، ويُملأُ من الشحم المُذاب، وإلى جانبه آنية نحاس ملآنة بالشحم، وفيها مِقْرَاضٌ لإصلاح الفَتيلِ، وأحدهم مُوكَّل بها، ويُسمّى عندهم الجراجي (الجراغجي)[35].

---

(31) يعني مدينة أنطالية من بلاد الروم (انظر الرحلة ص ص 283 ـ 284).

(32) الشيخ شهاب الدين الحموي : شيخ بإحدى الزوايا في مدينة أنطالية.

(33) الخرّازون : واحدها خَرّازٌ : الإسْكَافُ.

(34) الجلاس : اراد به المسرجة.

(35) الجراجي : الموكل بالقنديل.

وقد اصطفّ في المجلس جماعة من الشبّان، ولباسُهُمْ الأَقْبِيَةُ[36] وفي أرجلهم الأخفافُ، وكل واحد منهم متحزّم، على وسطه سكّين في طول ذراعين، وعلى رؤوسهم قلانِسٌ بيض من الصوف، بأعلى كل قلنسوة قطعة موصّلة بها في طول ذراع وعرض أصبعين، فإذا استقرّ بهم المجلس نزع كلُّ واحد منهم قلنسوته، ووضعها بين يديه، وتبقى على رأسه قلنسوة أخرى من الزردخاني[37] وسواه، حسنة المنظر، وفي وسط مجلسهم شبه مرتبة موضوعة للواردين.

ولما استقرّ بنا المجلسُ عندهم أتوْا بالطعام الكثير والفاكهة والحلواء، ثم أخذوا في الغناء والرقص، فراقنا حالهُمْ، وطال عَجَبُنَا من سماحِهِمْ وكرم أنفسهم، وانصرفنا عنهم آخر الليل، وتركناهم بزاويتهم.

الرحلة ص ص 286 ـ 287

حكاية الغلام الآبق

كنتُ أردتُ السَّفرَ من السّرَا إلى خوارزم، فَنَهَانِي[38] عن ذلك، وقال لي : أَقِمْ أيّامًا، وحينئذ تسافرُ. فنازعَتْني النفسُ، ووجدتُ رفقةً كبيرةً آخذةً في السَّفَر، فيهم تجّار أعرِفُهُمْ، فاتفقتُ معهم على السفر في صحبتهم، وذكرتُ له ذلك، فقال لي : لا بُدَّ لك من الاقامة، فعزمتُ على السفر، فأبق[39] لي الغلامُ، فأقمْتُ بسببه، وهذه من الكرامات الظاهرة، ولما كان بعد ثلاث وجدَ بعضُ أصحابي ذلك الغلامَ الآبقَ بمدينة الحاج ترخان، فجاء به إليّ، فحينئذ سافرتُ الى خوارزم، وبينها وبين حضرة السّرا صحراء مسيرةُ أربعين يوما لا تُسافر فيها الخيلُ لقلّة الكلإ وإنّما تَجُرُّ العربات بها الجمالُ.

الرحلة ص 358

---

(36) الأقبية : الواحد قباء : ما يسمى بالقنباز.

(37) الزردخاني : ضرب من الحرير الشفاف.

(38) يقصد الشيخ نعمان الدين الخوارزمي وهو «من فضلاء المشايخ، حسن الأخلاق كريم النفس، شديد التواضع، شديد السطوة على أهل الدنيا» (الرحلة ص 357).

(39) أبق العبد : هرب من سيده.

حكاية الخمر

يُذكر أنّ (الوليّ العابد الزاهد شهاب الدين أحمد الجاهي) كان صاحبَ راحةٍ مكثِرًا من الشرب، وكان له من النُّدماءِ نحو ستّين، وكانت لهم عادة أن يجتمعوا يوما في منزل كلّ واحد منهم، فتدور النَّوبَةُ على أحدهم بعد شهرين، وبَقُوا على ذلك مدّةً. ثمّ إنّ النوبة وصلتْ يوما الى الشيخ شهاب الدين، فعقد التَّوبةَ ليلة النَّوبة،.وعزم على إصلاح حاله مع ربّه، وقال في نفسه : إنْ قلْتُ لأصحابي إنّي قد تُبْتُ قبل اجتماعهم عندي ظَنُّوا ذلك عجزا عن مؤُونتِهِمْ، فأحضر ما كان يُحضر مثلَه قبلُ من مأكول ومشروب، وجعل الخمرَ في الزقاق، وحضر أصحابه، فلمّا أرادوا الشرب فتحوا زِقّا فذاقهُ أحدُهم فوجده حُلْوًا، ثم فتحوا ثانيا، فوجدوه كذلك، ثم ثالثا فوجدوه كذلك، فكلَّموا الشيخ في ذلك، فخرج لهم عن حقيقة أمره، وصدقهم سنّ بكره[40]، وعرّفهم بتوبته، وقال لهم : ما هذا إلاّ الشراب الذي كنتم تشربونه فيما تقدَّمَ، فتابوا جميعا الى الله تعالى، وبنواْ تلك الزاوية، وانقطعوا بها لعبادة الله تعالى، وظهر لهذا الشيخ كثيرٌ من الكرامات والمُكاشفات.

الرحلة ص ص 387 ـ 388

حكاية الغلام القاتل لأولاد الأتراك

كنتُ قد اشتريتُ بمدينة نِيسابُور غلامًا تركيّا، فرآه[41] معي فقال لي : هذا الغلامُ لا يصلح لك، فبِعْهُ ! فقلتُ له : نعم ! وبعتُ الغلام في غدِ ذلك اليوم، واشتراه بعضُ التجّار، وودّعتُ الشيخ، وانصرفتُ. فلمّا حللتُ بمدينة بسطام كتب إليّ بعضُ أصحابي من نيسابور، وذكر أنَّ الغلامَ المذكور قتل بعضَ أولاد الأتراك وقُتِل به، وهذه كرامةٌ واضحة لهذا الشيخ، رضي الله عنه.

الرحلة ص ص 389 ـ 390

---

(40) صدقهم سن بكره : اي اخبرهم بما في نفسه.

(41) يعني الشيخ قطب الدين النيسابوري (انظر الرحلة ص 389).

حكاية الماء والنار

لمّا انصرفتُ عن هذا الشيخ[42] رأيتُ الناس يهرعون من عسكرنا، ومعهم بعض أصحابنا، فسألتُهُمْ: ما الخبر؟ فأخبرُوني أنّ كافرًا من الهنود مات، وأُجّجَت النّارُ لحرقه، وامرأتُه تحرقُ نفسها معه، ولمّا احترقا جاء أصحابي وأخبروا أنّها عانقت الميتَ حتى احترقتْ معه. وبعد ذلك كنتُ في تلك البلاد أرى المرأةَ من كفار الهنود متزيّنةً، راكبةً والنّاسُ يتبعونها من مسلم وكافر، والأطبالُ والأبواقُ بين يديها، ومعها البراهمةُ، وهمْ كبراء الهنود، وإذا كان ذلك ببلاد السلطان استأذنوا في إحراقها فيؤذن لهم، فيحرقونها.

ثم اتّفق بعد مدّة أنّي كنتُ بمدينةٍ أكثرُ سكّانها الكفار تُعرف بابحري، وأميرُها مسلمٌ من سامرةِ السند، وعلى مقربة منها الكفارُ العُصاةُ، فقطعوا الطريق يوما، وخرج الأميرُ المسلمُ لقتالهم. وخرجتْ معه رعيةٌ من المسلمين والكفار، ووقع بينهم قتالٌ شديدٌ مات فيه من رعية الكفار سبعةُ نفرٍ، وكان لثلاثة منهم ثلاثُ زوجاتٍ، فاتّفقنَ على إحراق أنفسهن، وإحراقُ المرأة بعد زوجها عندهم أمرٌ مندوبٌ اليه، غير واجب، لكن من أحْرقتْ نفسها بعد زوجها أحرز أهلُ بيتِها شرفًا بذلك، ونُسبُوا الى الوفاء، ومن لم تحرق نفسها لبست خَشِنَ الثياب، وأقامت عند أهلها بائسةً ممتهنةً لعدم وفائها، ولكنها لا تُكْرَهُ على إحراق نفسها.

ولما تعاهدت النسوةُ الثلاث اللاّتي ذكرناهن على إحراق أنفسهنّ أقمنَ قبل ذلك ثلاثة أيّام في غناءٍ وطربٍ وأكْلٍ وشُرْبٍ كأنهن يُودّعْنَ الدُّنيا، ويأتي إليهن النساءُ من كل جهة، وفي صبيحة اليوم الرابع أُتِيتْ كلُّ واحدة منهن بفرسٍ، فركبتْهُ، وهي مُتزيّنةٌ متعطّرةٌ وفي يمناها جوزةُ نارجيل تلعبُ بها، وفي يُسراها مرآةٌ تنظر فيها وجهها، والبراهمةُ يَحُفُّون بها، وأقاربها معها، وبين يديها الأطبالُ والأبواقُ والأنفارُ، وكلُّ

(42) يعني الشيخ قطب الدين النيسابوري (انظر الرحلة ص 389).

إنسانٍ من الكفار يقول لها : أبلغي السلام الى أبي أو أخي أو أمّي أو صاحبي، وهي تقول : نعم ! وتضحك لهم.

وركبتُ مع أصحابي لأرى كيفيّةَ صنعهن في الاحتراق، فسرنا معهن نحو ثلاثة أميالٍ، وانتهينا الى موضع مظلمٍ كثير المياه والأشجار مُتكاثفِ الظّلالِ، وبين أشجاره أربعُ قبابٍ في كل قبّةٍ صنمٌ من الحجارة، وبين القباب صهريج[43] ماءٍ قد تكاثفت عليه الظلالُ، وتزاحمت الأشجارُ، فلا تخلّلُها الشمسُ، فكان ذلك الموضعُ بقعةً من بقع جهنّم، أعاذنا الله منها. ولما وصلن الى تلك القباب نزلن الى الصهريج، وانغمسن فيه، وجرّدْنَ ما عليهنّ من ثياب وحلى، فتصدّقْنَ به، وأُتِيَتْ كلٌّ واحدة منهن بثوب قُطْنٍ خشن غير مَخيطٍ، ربط بعضه على وسطها، وبعضه على رأسها وكتفيها، والنيرانُ قد أُضْرِمَتْ على قربٍ من ذلك الصّهريج في موضع منخفضٍ، وصُبّ عليها روغن كنجت (كنجد) وهو زيتُ الجُلْجُلاَنِ[44]، فزاد في اشتعالها، وهنالك نحو خمسة عشر رجلاً بأيديهم حِزَمٌ من الحطبِ الرّقيق، ومعهم نحو عشرة بأيديهم خشبٌ كبارٌ. وأهلُ الأطبالِ والأبواقِ وقوفٌ ينتظرون مجيء المرأة، وقد حُجِبَتْ النّارُ بملحفةٍ يُمْسكها الرجالُ بأيديهم لِئلاّ يُدهشها النظرُ اليها، فرأيتُ إحداهن لمّا وصلتْ الى تلك الملحفة نَزَعَتْها من أيدي الرجال بعنف، وقالت لهم : مارا ميتر ساني ازاطش (آنش) من ميدانم أواطش است رهاكني مارا، وهي تضحك، ومعنى هذا الكلام : أبِالنّارِ تُخوّفُونَني ؟ أنا أعلمُ أنّها نارٌ محرقةٌ، ثم جمعت يديها على رأسها خدمةً للنّار، ورمت بنفسها فيها. وعند ذلك ضُربت الأطبالُ والأنفارُوالأبواقُ، ورمى الرجالُ ما بأيديهم من الحطب عليها، وجعل الآخرون تلك الخشب من فوقها لئلاّ تتحرّك، وارتفعتِ الأصواتُ، وكثر الضّجيجُ، ولمّا رأيتُ ذلك كدتُ أسقطُ عن فرسي لولا أصحابي الذين تداركوني بالماء فغسلوا وجهي وانصرفتُ.

---

(43) الصهريج : حوض الماء.

(44) الجلجلان : حب السمسم.

وكذلك يفعل أهلُ الهند أيضا في الغرق، يُغرق كثيرٌ منهم أنفسهم في نهر الكنك(45)، وهو الذي اليه يحجّون، وفيه يُرمى برماد هؤلاء المُحرقين، وهم يقولون إنّه من الجنّة، وإذا أتى أحدُهُمْ ليُغْرِقَ نفسهُ يقول لمن حضرهُ : لا تظنّوا أنّي أُغرقُ نفسي لأجل شيء من أمور الدنيا أو لِقلّةِ مالٍ، وإنّما قصدي التّقرُّبِ الى كُسَاي، وكُساي اسمُ الله عزّ وجلّ بلسانهم، ثم يُغرقُ نفسَه، فإذا مات أخرجُوهُ وأحرقُوه، ورمواْ برماده في البحر المذكور.

الرحلة ص ص 411 ـ 412 ـ 413

حكاية الغلام القاتل لسيده

كان لي غلامٌ فأبق منّي، وألفيتُه بيد رجل من الترك فذهبتُ الى انتزاعه من يده، فقال لي الشيخ(46) إنّ هذا الغلامَ لا يصلح لك، فلا تأخُذْهُ، وكان التركي راغبا في المصالحة فصالحْتُهُ بمائة دينار أخذْتُهَا منه، وتركْتُهُ له. فلمّا كان بعد ستة أشهر قتل سيّدَهُ، وأتى به الى السلطان، فأمر بتسليمه لأولاد سيده، فقتلوه. ولما شاهدتُ لهذا الشيخ هذه الكرامة انقطعتُ اليه ولازمْتُهُ، وتركْتُ الدنيا، ووهبْتُ جميعَ ما كان عندي للفقراء والمساكين، وأقَمْتُ عنده مدّةً، فكنتُ أراه يُواصل عشرة أيام وعشرين يوما، ويقوم أكثرَ الليلِ، ولم أزلْ معه حتى بعثَ عنّي(47) السلطانُ، ونشبت

---

(45) نهر الكنك : هو ما يسمى بنهر الكنج، وهو النهر المقدس عند الهنود.

(46) يقصد الشيخ عبد الله الغاري نسبة الى غار كان يسكنه خارج مدينة دلهي، يتعبّد فيه (انظر الرحلة 420).

(47) كذا ورد التركيب في الطبعة الفرنسية وفي طبعة دار الكتاب اللبناني.

في الدنيا ثانيةً، والله تعالى يختم بالخير. وسأذكر ذلك فيما بعد إنْ شاء اللهُ تعالى وكيفية رجوعي الى الدنيا [48].

الرحلة ص 420

حكاية السلطان بلبن

يُذْكَرُ أنَّ أحدَ الفقراء ببخارَى رأى بها بلبن هذا، وكان قصيرا حقيرا دَميمًا، فقال له : يا تُركك، وهي لفظة تُعربُ عن الاحتقار، فقال له : لبّيك يا خونْد، فأعجَبَهُ كلامُه، فقال له : اشْترِ لي من هذا الرّمان، وأشار الى رُمّانٍ يُباعُ بالسوق فقال : نعم، وأخرج فُلَيْساتٍ لم يكنْ عنده سواها، واشترى له من ذلك الرمان، فلما أخذها الفقيرُ قال له : وهبناكَ مُلْكَ الهند. فقبّل بلبنَ يدَ نفسه، وقال : قبلتُ ورضيتُ، واستقرّ ذلك في ضميره.

واتّفق أنْ بعثَ السلطانُ شمسُ الدين لَلْمش[49] تاجرا يشتري له المماليك بسمرقند وبخارَى وترمذ، فاشترى مائة مملوك كان من جملتهم بلبن، فلما دخل بالمماليك على السلطان أعجبهُ جميعُهم إلاّ بلبن لِمَا ذكرناه من دمامته، فقال : لا أقْبلُ هذا. فقال له بلبن : يا خَوَنْد عالمِ لِمن اشتريتَ هؤلاء المماليك ؟ فضحكَ منه، وقال : اشتريتُهُم لنفسي. فقال له : اشترني أنا لله، عزّ وجلّ، فقال : نعم، وقبلَهُ وجعلَه في جملة المماليك، فاحْتُقِرَ

(48) انظر الرحلة من ص 528 الى ص 530، ومما جاء في هذه الصفحات قول ابن بطوطة : «ولما كملت لي أربعون يوما (في الزهد والتعبد) بعث اليّ السلطان خيلا مسرّجة وجواري وغلمانا وثيابا ونفقة، فلبستُ ثيابه وقصدته، وكانت لي جبة قطن زرقاء مبطنة لبستها أيّام اعتكافي، فلما جردتها ولبست ثياب السلطان أنكرت نفسي، وكنت متى نظرت الى تلك الجبّة اجد نورا في باطني، ولم تزل عندي الى أن سلبني الكفار في البحر. ولما وصلت الى السلطان زاد في اكرامي على ما كنت أعهده، وقال لي : انما بعثت اليك لتتوجّه عني رسولا الى ملك الصين ...» الرحلة ص 530.

(49) يذكر ابن بطوطة أن السلطان شمس الدين للمش هو اول من ولي الملك بمدينة دلهي مستقلا به. كان حازما عادلا اشتد في رد المظالم وانصاف المظلومين (انظر الرحلة ص 422).

شأنُهُ وجُعِلَ في السّقّائينَ. وكان أهلُ المعرفة بعلم النجوم يقولون للسلطان شمس الدين : إنَّ أحدَ مماليكك يأخذ المُلْكَ من يد ابنك، ويستولي عليه. ولا يزالون يُلقُونَ له ذلك، وهو لا يلتفت الى أقوالهم لصلاحه وعدْله، الى أنْ ذكروا ذلك للخاتون الكبرى أمِّ أولاده، فذكرتْ له ذلك، وأثّر في نفسه، وبعث في طلب المنجّمين، فقال : أتعرفون المملوكَ الذي يأخذ ملكَ ابني إذا رأيتُمُوه ؟ فقالوا له : نعم، عندنا علامة نعرفه بها. فأمر السلطان بعرض مماليكه، وجلس لذلك، فعُرضوا بين يديه طبقةً طبقةً، والمنجّمون ينظرون اليهم، ويقولون : لَمْ نَرَهُ بعْدُ، وحان وقتُ الزوال، فقال السّقاؤُونَ بعضُهُمْ لبعضٍ : إنَّا قد جُمعنَا فَلْنَجْمَعْ شيئا من الدراهم، ونبعث أحدنَا الى السّوق ليشتريَ لنا ما نأكُلُهُ، فجمعوا الدراهم، وبعثوا بها بلبن إذْ لم يكن فيهم أحقَر منه. فلم يَجِدْ بالسوق ما أرادوه، فتوجّه الى سوق أخرى وأبطأ.

وجاءت نوبة السقائين في العرض، وهو لم يأتِ بعدُ، فأخذوا زِقّه وماعونه، وجلعوه على كاهل صبيّ، وعرضوه على أنّه بلبن، فلما نُودِيَ باسْمه جازَ الصبيّ بين أيديهم، وانْقضى العرضُ، ولم يرَ المنجّمون الصورةَ التي تطلّبوها. وجاء بلبن بعد تمام العرض، لما أراد الله من إنفاذِ قضائه. ثمّ إنّه ظهرتْ نجابتُهُ فجُعلَ أميرَ السّقّائينَ، ثم صار من جُملة الأجناد، ثم من الأمراء، ثم تزوّج السلطانُ ناصرُ الدين[50] بنتهُ قبلَ أنْ يليَ الملك، فلمّا ولي الملك جعلهُ نائبًا عنه مدّةَ عشرين سنة ثم قتلهُ بَلَبَن واستولى على ملكه عشرين سنة أخرى كما تقدَّمَ ذكرُ ذلك[51].

الرحلة ص ص 425 ـ 426

(50) السلطان ناصر الدين هو ابن السلطان شمس الدين للمش.

(51) انظر الرحلة ص 424.

حكاية عن لطف السلطان وكرمه

وَفَدَ على السلطان[52] ملكُ غزنَة المسمّى ببهرام، وكان بينه وبين ابن الخليفة[53] عداوةٌ قديمةٌ، فأمرَ السلطانُ بإنزاله ببعض دُور مدينة سيرى التي لابن الخليفة، وأمرَ أنْ يُبنى له بها دارٌ، فبلغ ذلك ابنَ الخليفة، فغضب منه، ومضى الى دار السلطان، فجلس على البساط الذي عادتُهُ الجلوسُ عليه، وبعثَ الى الوزير فقال له : سَلِّمْ على خوند عالم، وقُلْ له إن جميعَ ما أعطانيه هو بمنزلي لم أتصرَّفْ في شيء منه، بل زاد عندي وإنَّمَا لا أقيم معكم، وقام وانصرف.

فسأل الوزيرُ بعضَ أصحابه عن سبب هذا، فأعلمَهُ أنَّ سبَبَهُ أمرُ السلطان ببناء الدار لملك غزْنة في مدينة سيرى، فدخل الوزيرُ على السلطان فأعلمهُ بذلك، فركبَ من حينه في عشرة من ناسه، وأتى منزلَ ابن الخليفة، فأستأذَنَ له، ونزل عن فرسه خارج القصر حيث ينزل الناس، فتلقّاه واعتذر له، فقبل عذْرَهُ. وقال له السلطانُ : والله ما أعلمُ أنّكَ راضٍ عنّي حتّى تضع قدمك على عُنُقي. فقال له : هذا ما لا أفعلُهُ ولو قُتلتُ. فقال له السلطانُ : وحقّ رأسي لا بُدَّ لك من ذلك. ثم وضع رأسه في الأرض وأخذ الملكُ الكبيرُ قبولُةُ رجلَ ابن الخليفة بيده، فوضعها على عنق السلطان، ثم قام وقال : الآن علمتُ أنّك راضٍ عَنّي وطابَ قلبي.

وهذه حكاية غريبةٌ لم يُسمعْ بمثلها عن ملكٍ. ولقد حضرْتُهُ يومَ عيدٍ، وقد جاء الملكُ الكبيرُ بثلاث خِلَع من عند السلطان مفرّجةٍ قد جُعِلَ مكان عُقَدِ الحرير التي تعلق بها حبّات جوهرٍ قدرَ البندق الكبير، وقام الملكُ الكبيرُ ببابه حتى نزل من قصره، فكساه إيّاها، والذي أعطاه هو ما

---

(52) يقصد السلطان علاء الدين طرمشيرين احد سلاطين بلاد الهند زمن الرحلة (انظر الرحلة من ص 458 الى ص 460).

(53) ابن الخليفة هو الأمير غياث الدين محمد بن عبد القاهر بن يوسف بن عبد العزيز بن الخليفة المستنصر بالله العباسي البغدادي، وفد على السلطان علاء الدين طرمشيرين فأكرمه واسند اليه حكم بعض المدن الهندية. (انظر الرحلة من ص 458 الى ص 460).

لا يحصرهُ العدُّ ولا يُحيطُ به الحدُّ، وابنُ الخليفة مع ذلك كلّه أبخلُ خلق الله تعالى، وله في البخل أخبارٌ عجيبةٌ يعجب منها سامعُها، وكأنّه كان من البخل بمنزلة السلطان من الكرم، ولْنذْكُرْ بعضَ أخباره في ذلك.

الرحلة ص ص 460 ـ 461

حكاية عن بخل ابن الخليفة

كانت بيني وبينه مودّةٌ، وكنتُ كثير التردُّد الى منزله، وعنده تركتُ ولدًا لي سمّيتُه أحمد لمّا سافرتُ، ولا أدري ما فعل اللهُ بهما. فقلتُ له يوما : لِمَ تأكلُ وحدكَ ولا تجمعُ أصحابك على الطعام ؟ فقال لي : لا أستطيع أنْ أنظر اليهم على كثرتهم وهم يأكلون طعامي. فكان يأكل وحده، ويُعطي صاحبه محمدًا بن أبي الشرفي من الطعام لمن أحبَّ ويتصرّف في باقيه.

وكنتُ أتردّدُ اليه فأرى دهليزَ قصره الذي يسكن به مظلما لا سراجَ به، ورأيتُه مرارًا يجمع الأعوادَ الصغارَ من الحطب بداخل بستانه، وقد ملأ منها مخازنَ، فكلّمتُهُ في ذلك، فقال لي : يُحتاج اليها.

وكان يُخدّمُ أصحابَهُ ومماليكَه وفتيانَه في خدمة البستان وبنائه، ويقول : لا أرضى أن يأكلوا طعامي وهم لا يخدمون.

وكان عليّ مرّةً دينٌ فطلبتُ به، فقال لي في بعض الأيام : والله لقد هممتُ أنْ أودّي عنك دينك فلم تسمح نفسي بذلك ولا ساعدتني عليه.

الرحلة ص ص 461 ـ 462

حكاية عن شحّه

حدّثني مرّةً قال : خرجتُ عن بغداد، وأنا رابعُ أربعةٍ، أحدُهُمْ محمد بن أبي الشرفي صاحبه، ونحن على أقدامنا ولا زاد عندنا، فنزلنا على عين ماءٍ ببعض القُرَى، فوجد أحدُنا في العين درهما، فقلنا : وما نصنع بدرهم ؟ فاتفقنا على أن نشتري به خبزًا، فبعثنا أحدنا لشرائه،

فأبَى الخبّازُ بتلك القرية أن يبيع الخبز وحده، وإنّما يبيع خبزا بقيراط وتبنًا بقيراط، فاشترى منه الخبزَ والتبنَ فطرحْنَا التبنَ إذْ لاَ دابَّةَ لنا تَأكُلُهُ، وقسمنا الخبزَ لقمةً، وقد انتهى حالي اليوم الى ماتراه.

فقلتُ له : ينبغي لك أن تحمد الله على ما أولاكَ وتُؤْثِرَ الفقراء والمساكين بالتصدّق.

فقال : لا أستطيع ذلك. ولم أرهُ قط يجود بشيء ولا يفعل معروفا، ونعوذ بالله من الشُّحّ.

الرحلة ص 462

حكاية بخله على ابنه

كنتُ يوما ببغداد بعد عودتي من بلاد الهند، وأنا قاعد على باب المدرسة المستنصريّة التي بناها جدّه أمير المؤمنين المستنصر، رضي الله عنه، فرأيت شابا ضعيفَ الحال يشتدُّ خلفَ رجل خارج عن المدرسة، فقال لي بعضُ الطلبة : هذا الشابُّ الذي تراه هو ابن الأميرِ محمد حفيد الخليفة المستنصر الذي ببلاد الهند. فدعوتُهُ فقلتُ له : إنّي قدمتُ من بلاد الهند وإنّي أعرّفك بخبر أبيك.

فقال : قد جاءني خبرُهُ في هذه الأيام، ومضى يشتدُّ خلف الرجل، فسألتُ عن الرجل، فقيل لي : هو الناظر في الحبس، وهذا الشاب هو إمامٌ ببعض المساجد، وله على ذلك أجرةُ درهم واحد في اليوم، وهو يطلب أجرته من الرجل، فطال عجبي منه، واللهِ لو بعث اليه جوهرةً من الجواهر التي في الخلع الواصلة اليه من السلطان لأغناه بها، ونعوذُ بالله من مثل هذه الحال.

الرحلة ص ص 462 ـ 463

حكاية ضياع ابن بطوطة في بلاد الهند

... وفي بعض تلك الأيام ركبْتُ في جماعة من أصحابي، ودخلنَا بستانا نقيلُ فيه، وذلك في فصل القيظ، فسمعْنا الصياح، فركبنا ولحقنا كفّارًا أغاروا على قرية من قُرى الجلاَلي، فاتّبعناهُمْ، فتفرّقُوا، وتفرّق أصحابُنَا في طلبهم. وانفردتُ في خمسة من أصحابي، فخرج علينا جُملةٌ من الفرسان والرجال من غيضةٍ هنالك، ففررْنا منهم، ثم انقطعوا عنّي إلاّ ثلاثة منهم، ولا طريقَ بين يدي، وتلك الأرضُ كثيرةُ الحجارة، فنشبت يد فرسي بين الحجارة فنزلتُ عنه، واقتلعتُ يدهُ وعدتُ الى ركوبه.

والعادة بالهند أن يكون مع الإنسان سيفان أحدُهُما معلّق بالسّرج، ويُسمّى الرّكابي، والآخر في التّركش، فسقط سيفي الركابي من غمده، وكانت حليتهُ ذهبًا، فنزلتُ فأخذْتُهُ وتقلّدْتُهُ، وركبتُ، وهم في أثري، ثمّ وصلتُ إلى خندق عظيم، فنزلتُ ودخلتُ في جَوفه، فكان آخر عهدي بهم.

ثم خرجتُ الى وادٍ في وسط شجراء ملتفّة في وسطها طريقٌ فمشيتُ عليه ولا أعرفُ منتهاه، فبينا أنا في ذلك خرج عليَّ نحو أربعين رجلا من الكفّار بأيديهم القسيّ، فأحْدقُوا بي، وخفتُ أن يرموني رِميةَ رَجُلٍ واحدٍ إنْ فررتُ منهم، وكنتُ غير متدرّع، فألقيتُ بنفسي الى الأرض، واستأسرْتُ، وهم لا يقتلون من فعل ذلك، فأخذوني وسلبوني جميعَ ما عليَّ غير جُبّة وقميص وسروال. ودخلوا بي إلى تلك الغابةِ، فانتهوا بي إلى موضعِ جلوسِهِمْ منها على حوضِ ماء بين تلك الأشجار، وأتوني بخبز ماش، وهو الجُلُبَّانُ، فأكلتُ منه وشربتُ من الماء.

وكان معهم مُسلمان كلّماني بالفارسية وسألاَني عن شأني فأخبرتُهُمَا ببعضه، وكتَمْتُهُمَا أنّي من جهة السلطان، فقالا لي : لا بدَّ أن يقتلَك هؤلاء أو غيرُهُمْ، ولكن هذا مقدَّمُهُمْ، وأشاروا إلى رجل منهم،

فكلّمتُهُ بترجمة المسلميْن، وتلطّفتُ له، فوكّل بي ثلاثة منهم، أحدهم شيخ ومعه ابنُهُ، والآخر أسودُ خبيثٌ، وكلّمني أولئك الثلاثةُ، ففهمتُ منهم أنَّهم أُمِرُوا بقتلي، فاحتملوني عَشِيَّ النهار الى كهفٍ، وسلّط الله على الأسود منهم حُمَّى مُرْعِدَةً، فوضع رجليه عليَّ، ونام الشيخُ وابنُه.

فلما أصبح تكلّموا فيما بينهم، وأشاروا إليَّ بالنزول معهم إلى الحوض، وفهمتُ أنَّهم يُريدون قتلي، فكلّمْتُ الشيخَ، وتلطفت إليه، فرقَّ لي، وقطعتُ كمّيْ قميصي، وأعطيتُه إيّاهُمَا لكي لا يأخُذَهُ أصحابه فِيَّ إن فررتُ.

ولمّا كان عند الظُّهر سمعنا كلامًا عند الحوض، فظنّوا أنّهم أصحابُهُمْ، فأشاروا إليَّ بالنزول معهم، فنزلنا ووجدنا قوما آخرين، فأشاروا عليهم أنْ يذهبوا في صحبتهم، فأبَوْا، وجلس ثلاثتهم أمامي، وأنا مُواجه لهم، ووضعوا حبلَ قُنّبٍ كان معهم بالأرض، وأنا أنظر اليهم وأقول في نفسي : بهذا الحبل يربطونني عند القتل، وأقمْتُ كذلك ساعة، ثمّ جاء ثلاثة من أصحابهم الذين أخذوني، فتكلّموا معهم، وفهمتُ أنَّهُمْ قالوا لهم : لأيِّ شيء ماقتلموه ؟ فأشار الشيخ الى الأسود كأنّه اعتذر بمرضه.

وكان أحد هؤلاء الثلاثة شابًا حسَنَ الوجه، فقال لي : أتريدُ أنْ أُسَرِّحَكَ ؟ فقلتُ : نعم ! فقال : اذْهبْ، فأخذتُ الجبة التي كانت عليّ فأعطيته إيَّاهَا، وأعطاني مُنَيَّرَةً [54] بالية عنده، وأراني الطريقَ، فذهبتُ، وخفتُ أن يبدُو لهم فيُدْرِكُوني، فدخلتُ غيضةَ قصبٍ اختفيتُ فيها الى أن غابت الشمس، ثم خرجتُ وسلكتُ الطريقَ التي أرانيها الشّابُّ، فأفضتْ بي إلى ماء فشربتُ منه، وسرْتُ إلى ثُلُثِ الليل، فوصلتُ إلى جبل، فنمتُ تحته. فلمّا أصبحتُ سلكتُ الطريق، فوصلتُ ضُحَى إلى جبل من الصخر عالٍ فيه شجرُ أمِّ غيْلاَن والسّدر، فكنتُ أجني النَّبَقَ فآكلُهُ حتّى أثّر الشوكُ في ذراعي آثارا هي باقيةٌ به حتّى الآن.

(54) منيرة : اسم لضرب من الثياب.

ثم نـزلتُ من ذلك الجـبل إلى أرض مُـزْدَرعـةٍ قُطْنًا، وبهـا أشـجـار الخِرْوَع، وهنالك بَاينٌ، والبـاينُ عندهم بئـر مـتّسـعـةٌ جدًا مطوية بالحجارة لهـا دَرَجٌ يُنْزَلُ عليهـا إلى وردِ الماء، وبعـضـهـا يكون في وسطه وجـوانبه القِبَابُ من الحـجـر والسـقـائفُ والمجالسُ، ويتـفـاخـر ملوك البلاد وأمـراؤُهَا بعـمـارتِهـا في الطّـرقـات التي لا مـاء بهـا، وسنذكـر بعـض مـا رأيناه منهـا فيمـا بعـد. ولما وصلـتُ إلى البـاينِ شـربـتُ منه، ووجـدتُ عليه شيئـا من عسـاليج الخـردل قـد سقطـتْ لمن غسـلهـا، فـأكلتُ منهـا وادّخـرتُ باقِيَهَا، ونِمْتُ تحت شجرة خروع.

فـبينمـا أنا كـذلكِ إذْ ورد البَـايـنَ نحـو أربعين فـارسًا مُـدَرَّعينَ، فـدخل بعضهم إلى المزرعة، ثم ذهبـوا، وطمسَ الله أبصارهم دوني، ثم جاء بعدهم نحو خـمسين في السّلاح، ونزلوا إلى البـاين، وأتى أحدهم إلى شـجـرة إزاء الشـجـرة التي كنتُ تحتهـا، فلم يشعـر بي.

ودخلتُ إذْ ذاكَ في مزرعـة القطن، وأقمتُ بها بقـية نهاري، وأقـاموا على البـاين يغسلون ثيابهم ويلعبون، فلمّا كان الـليلُ هدأتْ أصواتُهُمْ، فعلمت أنّهم قد مـرُّوا أو نَامُوا، فـخـرجتُ حينئـذ واتَّبَعْتُ أثر الخيل، والليل مقـمـر، وسِرْتُ حتّى انتهيتُ إلى باين آخر عليـه قُبّةٌ، فنزلتُ إليه وشربتُ من مائِه، وأكلتُ من عـسـاليج الخـردل التي كـانت عـندي، ودخلتُ القبّـة، فـوجـدتُهـا مملوءةً بالعـشـب ممّا يجـمـعه الطيـرُ، فنمْتُ بهـا، وكنتُ أحسّ حـركـة حيـوان، في ذاك العـشـب أظنّه حيّةً، فلا أبالي بها لِمَا بي من الجهـد، فلما أصبحتُ سلكتُ طـريقـا واسـعـة تُفـضي إلى قـريةٍ خَـرِبَةٍ، وسلكتُ سواها، فـكانت كـمثلهـا، وأقـمتُ كـذلك أيّامًـا، وفي بعـضـهـا وصلتُ إلى أشـجـار ملتفّة بينهـا حــوضُ مــاءٍ وداخلهـا شـبْـهُ بيتٍ، وعلى جـوانب الحـوض نـبـات الأرض، كالنجيل[55]وغيره، فـأردتُ أنْ أقعد هنالك حتّى يبعث اللّه من يُوصِلُني إلى العمارة.

---

(55) النجيل : نبات من نوع الحمضى.

ثم إنّي وجدتُ يسيرَ قوّة فنهضتُ على طريق وجدتُ بها أثرَ البقر، ووجدتُ ثورا عليه بردعة ومنجل، فإذا تلك الطريق تُفضي إلى قرى الكفار، فاتبعتُ طريقا أخرى، فَأَفْضَتْ بي إلى قرية خربةٍ، ورأيتُ بها أسودين عُرْيانَيْنِ، فَتخفتُهُمَا وأقمتُ تحت أشجارٍ هنالك، فلمّا كان الليلُ دخلتُ القريةَ، ووجدتُ دارًا في بيتٍ من بيوتها شبْهُ خَابِيةٍ كبيرة يصنعونها لاختزان الزّرْع، وفي أسفلها نقب يسعُ منه الرجل، فدخلتُها ووجدتُ داخلهَا مفروشًا بالتّبن، وفيه حجر جعلتُ رأسي عليه ونمتُ.

وكان فوقها طائرٌ يرفرف بجناحيه أكثرَ اللّيل، وأظنّه كان يخاف، فاجتمعنا خائفيْن، وأقمتُ على تلك الحال سبعة أيام من يوم أُسرْتُ، وهو يوم السبت. وفي السابع منها وصلتُ إلى قرية للكفار عامرةٍ. وفيها حوضُ ماءٍ ومنابتُ خُضَر، فسألتُهم الطعام، فأبَوا أن يعطوني، فوجدتُ حول بئر بها أوراقَ فجل فأكلتُها، وجئتُ القرية فوجدتُ جماعةَ كُفّار لهم طليعة، فدعاني طليعَتُهُمْ، فلم أُجِبْهُ، وقعدتُ إلى الأرض، فأتى أحدُهم بسيف مسلول، ورفعه ليضربني به. فلم التفتْ إليْهِ لعظيم ما بي من الجهد، ففتَّشَني. فلم يجد عندي شيئا، فأخذ القميصَ الذي كنتُ أعطيتُ كمّيْهِ للشيخ المُوكلِ بي.

ولّما كان اليومُ الثاني اشتدَّ بي العطشُ، وعدمتُ الماءَ ووصلتُ إلى قرية خَرَابٍ، فلم أجد بها حوضًا، وعادتهم بتلك القرى أن يصنعوا أحواضا يجتمع بها ماءُ المطر، فيشربون منه جميعَ السَّنَةِ، فاتبعتُ طريقا، فأفضتْ بي إلى بئر غير مطوية، عليها حبْلٌ مصنوع من نبات الأرض، وليس فيه آنيةٌ يُسْتَقَى بها، فربطت خرقةً كانت على رأسي في الحبل، وامتصصتُ ما تعلّق بها من الماء، فلم يروِني، فربطتُ خفّي، واستقيتُ به، فلم يروني، فاستقيتُ به ثانيًا، فانقطع الحبل، ووقع الخُفُّ في البئر، فربطت الخُفَّ الآخر، وشربتُ حتى رويتُ، ثم قطعتُه فربطت أعلاه على رجلي بحبل البئر وبخرَقٍ وجدتُها هنالك، فبينَا أنا أربطها وأفكّر في حالي إذْ لاَحَ لي شخصٌ، فنظرتُ إليه، فإذا رجل أسودُ اللّوْنِ بيده إبْريقٌ

وعُكّازٌ، وعلى كاهله جراب، فقال لي : سلام عليكم ! فقلت له : عليكم السلام ورحمة الله وبركاته، فقال لي بالفارسية : جيكس (جه كسي) معناه : من أنتَ ؟ فقلتُ له : أنا تائه ! فقال لي : وأنا كذلك ! ثم ربط إبريقَهُ بحبْلٍ كان معه واستقى ماء، فأردتُ أن أشرب، فقال لي : اصبر ! ثم فتح جرابه فأخرج منه غُرفةَ حمص أسودَ مقْلُوٌّ مع قليل أرزّ، فأكلتُ منه وشربتُ، وتوضّأ وصلّى ركعتين وتوضّأتُ أنا وصلّيتُ، وسألني عن اسمي، فقلتُ : محمد، وسألتُه عن اسمه، فقال لي : القلْبُ الفارِحُ، فتفاءلتُ بذلك، وسُرِرْتُ به. ثم قال لي : بسم الله ! تُرافقني ؟ فقلتُ : نعم ! فمشيت معه قليلا، ثم وجدتُ فتورًا في أعضائي، ولم استطِعْ النُّهوضَ، فقعدتُ، فقال لي : ما شأنُكَ ؟ فقلتُ له : كنتُ قادرا على المشْيِ قبل أن ألقاك، فلما لَقِيتُكَ عجزتُ. فقال : سبحان الله، اركبْ فوق عُنُقِي ! فقلتُ له : إنَّكَ ضعيفٌ ولا تستطيع ذلك. فقال : يُقَوِّينِي الله، لا بدّ لك من ذلك، فركبتُ على عنقه، وقال لي : أكْثِرْ من قراءة حسبُنَا الله ونعمَ الوكيلُ، فأكْثَرْتُ من ذلك.

وغلبتْني عيني، فلم أفق إلا لسقوطي على الأرض، فاستيقظتُ ولم أرَ للرجل أثرًا، وإذا أنا في قريةٍ عامرة، فدخلتُها، فوجدتُها لرعيَّةِ الهنود، وحاكمُها من المسلمين، فأعلموه بي، فجاء إليَّ، فقلتُ له : ما اسْمُ هذه القرية ؟ فقال لي : تَاج بُورَه، وبينها وبين مدينة كُول، حيث أصحابُنا فرسخان، وحملني ذلك الحاكمُ إلى بيته، فأطعمني طعاما سَخِنًا، واغتسلتُ، وقال لي : عندي ثوب وعمامة أوْدَعَهُمَا عندي رجل عربي مصري من أهل المحلّة التي بِكُول، فقلتُ له : هاتِهِمَا ألبسهما إلى أنْ أصل إلى المحلة، فأتَى بهما، فوجدتُهُما من ثيابي كنتُ قد وهبتُهُما لذلك العربي لمَّا قَدِمْنَا كُول، فطال تعجبي من ذلك.

وفكرتُ في الرّجل الذي حملني على عنقه، فتذكرتُ ما أخبرني به وليٌّ الله تعالى أبُو عبد الله المُرْشِدِي حسبما ذكرنَاه في السّفر الأوّل[56]، إذْ قال لي : ستدخل أرض الهند، وتلقَى بها أخي دلشاد،

(56) انظر حكاية الحلم. الرحلة ص 30 الملحق ص 3.

ويُخلّصُكَ من شدة تقع فيها. وتذكّرتُ قوله لمّا سألتُه عن اسمه فقال : القلب الفارح، وتفسيرُهُ بالفارسية دلْشاد، فعلمتُ أنّه هو الذي أخبرني بلقائه، وأنّه من الأولياء، ولم يحصلْ لي من صحبته إلاّ المقدار الذي ذكرتُهُ.

الرحلة من ص 533 ـ الى ص 538

حكاية الشيخ محمد العريان

كان (الشيخ محمد العريان) من أولياءِ اللّه تعالى قائمًا على قدمِ التّجرُّدِ، يلبس تنوُّرَةً، وهو ثوب يستر من سُرّتِهِ إلى أسفل. ويُذكر أنّه كان إذا صلّى العشاءَ الآخرة أخرج كلَّ ما بقيَ بالزاوية من طعام وإدامٍ وماءٍ، وفرّقَ ذلك على المساكين، ورمى بفتيلةِ السّراجِ، وأصبح على غير معلوم.

وكانت عادتُهُ أن يُطْعِمَ أصحابه عند الصباح خبزًا وفُولاً، فكان الخبّازون والفوّالون يستبقون إلى زاويته، فيأخُذُ منهم مقدار ما يكفي الفقراءَ، ويقول لمن أخذَ منه ذلك : اقْعُدْ، حتّى يأخذَ أوّل ما يفتح به عليه في ذلك اليوم قليلا أو كثيرا.

ومن حكاياته أنّهُ لّما وصل قازان ملكُ التّتْر إلى الشام بعساكره وملك دمشقَ ما عدا قلعتها، خرج الملكُ النّاصرُ[57] إلى مُدافعته، ووقع اللّقاءُ على مسيرة يومين من دمشق بموضع يقال له قشحب، والملكُ النّاصرُ إذْ ذاك حديثُ السّنّ لم يعهدِ الوقائعَ، وكان الشيخُ محمد العريانُ في صُحبته، فنزل وأخذ قيدًا فقيّد به فرس الملك الناصر لِئلاّ يتزحزحَ عند اللّقاء لحداثة سنّه، فيكون ذلك سببَ هزيمةِ المسلمين، فثبت الملكُ النّاصرُ، وهُزِمَ التّتْرُ هزيمة شنعاءَ، قُتِلَ منهم فيها كثيرٌ، وغرقَ كثيرٌ بما أُرْسِلَ عليهم من الميَاهِ، ولم يَعُد التترُ إلى قصدِ بلاد الإسْلام بعدها، وأخبرني الشيخُ محمد العريانُ المذكورُ تلميذُ هذا الشيخ أنّهُ حضرَ هذه الوقيعةَ، وهو حديثُ السّنّ.

الرحلة ص 539

(57) سلطان مصر (انظر حكاية منبر الملك الناصر : الرحلة ص 50).

حكاية الأمير خطاب الأفغاني

كان هذا السلطانُ الكافر[58] قد حاصر مدينة رابري، وهي على نهْرِ الجُون[59]، كثيرة القُرى والمزارع، وكان أميرُها خطّابَ الأفغاني، وهو أحدُ الشّجعان. واستعان السلطانُ الكافرُ بسلطان كافرٍ مثلَهُ يُسمّى رَجُو، وبلدهُ يسمّى سلطان بور، وحاصر مدينة رابري، فبعثَ خطّابٌ إلى السلطان يطلب منه الإعانة، فأبطأ عليه المدَد، وهو على مسيرة أربعين من الحضرة، فخاف أن يتغلّب الكفّارُ عليه، فجمع من قبيلة الأفغان نحو ثلاثمائة، ومثلهم من المماليك، ونحو أربعمائة من سائر الناس، وجعلوا العمائمَ في أعناق خَيْلِهِمْ، وهي عادة أهل الهند إذا أرادوا الموتَ، وباعوا نفوسهم من الله تعالى، وتقدّم خطابٌ وقبيلتُهُ، وتَبِعَهُمْ سائرُ الناس، وفتحوا البابَ عند الصبح، وحملُوا على الكُفّار حملةً واحدةً، وكانوا نحو خمسة عشر ألفا، فهزموهم بإذْنِ اللّه، وقتلُوا سُلْطَانَيْهم قَتَم ورَجُو، وبعثوا برأسيهما إلى السلطان، ولم ينجُ من الكفّار إلاّ الشّريدُ.

الرحلة ص 541

حكاية السبع

ثمَّ رحلْنا من مدينة كاليور إلى مدينة بَرْوَن، مدينة صغيرة للمسلمين بين بلاد الكفّار، أميرُها محمد بيرم التّركي الأصلِ، والسّباعُ بها كثيرةٌ. وذكرَ لِي بعضُ أهلها أنَّ السَّبُع كان يدخل إليها ليلاً، وأبوابُها مغلقةٌ، فيفترس الناسَ حتّى قتلَ من أهلها كثيرًا، وكانوا يعجبون في شأن دخولهِ.

وأخبرنِي محمّد التّوْفيري من أهلها، وكان جارًا لي بها، أنّهُ دخل داره ليلا، وافترس صبيّا من فوق السرير، وأخبرنِي غيرهُ أنّهُ كان مع جماعة في دار عرس، فخرج أحدُهُمْ لِحاجةٍ، فافْترَسَهُ، فخرج أصحابُهُ

---

(58) يقصد السلطان قتم، سلطان جنبيل بالهند، (انظر الرحلة ص 541).

(59) نهر الجون : هو احد الأنهار المقدّسة في الهند.

في طلبه، فوجدوه مطروحا بالسُّوق، وقد شرب دمَهُ ولمْ يأكُلْ لحمَهُ. وذَكرُوا أنَّه كذلك فعلُهُ بالنّاس.

ومن العجب أن بعض الناس أخبرني أنَّ الذي يفعل ذلك ليس بسبع، وإنَّما هو آدميٌّ من السَّحَرَةِ المعروفين بالجوكيةِ، يتصوّر في صورة سَبُعٍ، ولمَّا أُخْبِرْتُ بذلك أنكرْتُهُ. وأخبرني به جماعةٌ، ولنذْكُرْ بعضا من أخبار هؤلاء السَّحرةِ.

الرحلة ص ص 542 ـ 543

حكاية السحرة الجوكية

وهؤلاء الطّائفة تظهر منهم عجائبُ منها أنّ أحدَهُمْ يقيمُ الأشهُر لا يأكل ولا يشرب، وكثيرٌ منهم تُحفَرُ له حفرٌ تحت الأرض وتُبنَى عليه، فلا يُتْرَكُ له إلاّ موضعٌ يدخل منه الهواءُ، ويُقيمُ بها الشهورَ. وسمعتُ أنَّ بعضهم يُقيمُ كذلك سنةً.

ورأيتُ بمدينة منجرور رَجُلاً من المسلمين ممَّنْ يتعلَّمُ منهم قد رُفعتْ لهُ طبلةٌ، وأقام بأعلاها لا يأكل ولا يشرب مدَّة خمسة وعشرين يوما، وتركتُه كذلك، فلا أدري كم أقام بعدي.

والنّاس يذكرون أنّهم يُرَكِّبونَ حبوبا يأكلون الحبَّة منها لأيّامٍ معلومة أو أشهر، فلا يُحتاج في تلك المدّة إلى طعام ولا شراب. ويخبرون بأمور مغيّبة، والسلطان يعظّمهم ويُجالسهم. ومنهم من يقتصر في أكله على البقل، ومنهم من لا يأكل اللحم، وهم الأكثرون، والظاهرُ من حالهم أنَّهم عوّدُوا أنفسهم الرّياضةَ، ولا حاجةَ لهم في الدنيا وزينتِها، ومنهم من ينظر إلى الإنسان فيقع ميتًا من نظْرتِهِ. وتقولُ العامَّةُ : أكلَ قلبَهُ. وأكثر ما يكون هذا في النساء، والمرأة التي تفعل ذلك تسمَّى كفْتار.

الرحلة ص 543

حكاية امرأة كفتار

لمّا وقعتِ المجاعةُ العظمى ببلاد الهند بسبب القحط، والسلطان ببلاد التّلنك نفّذ أمره أن يُعْطَى لأهل دهلي ما يقوتُهُم بحساب رطل ونصف للواحد في اليوم، فجمعَهُمْ الوزيرُ، ووزّع المساكينَ منهم على الأمراء والقضاة ليتولّوْا إطعامَهُمْ، فكان عندي منهم خمسمائة نفس، فعمّرتُ لهم سقائف في داريْن، وأسكنتُهُمْ بها. وكنتُ أُعْطيهم نفقة خمسة أيّام في خمسة أيّام. فلمّا كان في بعض الأيّام أتوْني بمرأة منهم، وقالوا : إنّها كفْتار، وقد أكلتْ قلبَ صبيٍّ كان إلى جانبها، وأتوا بالصبيّ ميتا، فأمرتُهُمْ أنْ يذهبوا بها إلى نائب السلطان، فأمرَ باختبارها، وذلك بأن ملأوا أربعَ جرّات بالماء، وربَطُوهَا بيديْها ورجليها، وطرحوها في نهر الجون، فلم تغرق، فعلم أنّها كفتار، ولو لم تَطْفُ على الماء لم تكن بكفتار، فأمر بإحراقِهَا بالنار، وأتى أهلُ البلد رجالاً ونساء، فأخذوا رمادها، وزعموا أنّه من تبخّر به أمنَ في تلك السنة من سحر كفتار.

الرحلة ص 544

حكاية سحر الجوكية

بعث إليَّ السلطانُ[60] يوما وأنا عنده بالحضرة، فدخلتُ عليه، وهو في خلوة، وعنده بعض خواصّه ورجلان من هؤلاء الجُوكية، وهم يلتحفون بالملاحف، ويغطّون رؤوسهم لأنّهم ينتفونها بالرّماد كما ينتف النّاس آباطهم، فأمرني بالجلوس، فجلسْتُ، وقال لهما : إنَّ هذا العزيز من بلاد بعيدة فأرِيَاهُ ما لم يره، فقالا : نعم ! فتربّع أحدهما، ثم ارتفع عن الأرض حتى صار في الهواء فوقنا متربّعا، فعجبتُ منه، وأدركني الوهمُ، فسقطت إلى الأرض، فأمر السلطان أن أُسْقى دواءً عنده، فأفقت وقعدتُ، وهو على حاله متربّع، فأخذ صاحبُه نعلا له من شكارة كانت معه، فضرب بها الأرض كالمغتاظ، فصعدت إلى أن علتْ فوق عنق المتربع،

(60) يقصد سلطان الهند.

وجعلتْ تضرب في عنقه، وهو ينزل قليلا قليلا حتّى جلس معنا، فقال لي السلطان : إنّ المتربع هو تلميذ صاحب النعل، ثم قال : لولا أنّي أخاف على عقلك لأمَرْتُهُمْ أن يأتوا بأعظم ممّا رأيتَ. فانصرفتُ عنه. وأصابني الخفقانُ ومرضتُ حتّى أمر لي بشربة أذهبتْ ذلك عنّي.

الرحلة ص ص 544 ـ 545

حكاية فيران تأكل الرجال

أخبرني الملكُ خطّاب الأفغاني أنّه سُجِنَ مرّةً في جُبٍّ بهذه القلعة[61] يُسمّى جُبَّ الفيران، قال : فكانت تجتمع عليّ ليلا لتأكلني فأُقاتلها، وألْقى من ذلك جهدا، ثمّ إنّي رأيتُ في النوم قائلا يقول لي : اقْرأ سورةَ الإخلاص مائة ألف مرة، ويُفرجُ اللّه عنك. قال : فقرأتُها، فلمّا أتممتُها أُخْرِجْتُ.

وكان سبب خروجي أنَّ الملكَ مَل كان مسجونا في جبٍّ يجاورني فمرض، وأكلت الفيران أصابعَهُ وعينيه، فمات، فبلغ ذلك السلطانَ، فقال : أخرجوا خطّابا لئلاّ يتّفق له مثل ذلك.

الرحلة ص 548

حكاية هذا الجوكي

ولمّا نزلنا بهذه الجزيرة الصُّغرى وجدنا بها جوكيّا مستندا إلى حائط بدخانةٍ، وهي بيت الأصنام، وهو فيما بين صنمين منها، وعليه أثرُ المجاهدة، فكلّمناه فلم يتكلّم، ونظرنا هل معه طعام، فلم نر معهُ طعاما، وفي حين نظرنا صاح صيحةً عظيمة، فسقطت عند صياحه جوزةٌ من جوز النّارجيل بين يديه، ودفعها لنا، فعجبنا من ذلك، ودفعنا له دنانير ودراهمَ، فلم يقبلها، وأتيناه بزادٍ فردّهُ.

وكانت بين يديه عباءةٌ من صوف الجمال مطروحةٌ، فقلّبتُها بيدي، فدفعها لي، وكانت بيدي سبحة زيلع، فقلّبها في يدي، فأعطيتُه إيّاها،

---

(61) يقصد قلعة الدويقيرفي مدينة دولة آباد بالهند (انظر الرحلة ص 547 وما بعدها).

ففركّها بيده وشمّها، وقبّلها وأشار إلى السّماء، ثمّ إلى سمتِ القبلة، فلم يفهم أصحابي إشارته، وفهمتُ أنا عنه أنّه أشار أنّه مسلم يُخفي إسلامه من أهل تلك الجزيرة، ويتعيّش من تلك الجوز. ولّما ودّعناه قبّلتُ يده، فأنكر أصحابي ذلك، ففهم إنكارهم، فأخذ يدي وقبّلها، وتبسّم، وأشار لنا بالانصراف فانصرفنا، وكنت آخرَ أصحابي خروجًا، فجذب ثوبي، فرددتُ رأسي إليه، فأعطاني عشرة دنانير. فلمّا خرجنا عنه قال لي أصحابي : لِمَ جذبكَ ؟ فقلتُ لهم : الرجل مسلم، ألا ترونَ كيف أشار إلى السماء، يشير إلى أنّه يعرف اللّه تعالى، وأشار إلى القبلة يشير إلى معرفة الرسول عليه السلام، وأخذُهُ السبحةَ يصدّق ذلك. فرجعا لّما قلتُ لهما ذلك إليه، فلم يجداه.

وسافرنا تلك الساعة وبالغد وصلنا إلى مدينة هِنَوْر، وهي على خور كبير تدخله المراكبُ الكبارُ، والمدينة على نصف ميل من البحر، وفي أيام البشكال[62]، وهو المطر، يشتد هيجان هذا البحر وطغيانه، فيبقى مدّة أربعة أشهر لا يستطيع أحد ركوبه إلاّ للتصيد فيه. وفي يوم وصولنا إليها جاءني أحدُ الجُوكية من الهنود في خلوة وأعطاني ستة دنانير، وقال لي : البرَهْمن بعثها إليك، يعني الجُوكي الذي أعطيتُه السبحةَ، وأعطاني الدنانير، فأخذتُها منه، وأعطيتُه دينارا منها، فلم يقبله وانصرف، وأخبرتُ صاحبيّ بالقضية وقلت لهما : إنْ شئتما فخذا نصيبكما منها، فأبيَا وجعلا يعجبان من شأنه وقالا لي : إنّ الدنانير الستة التي أعطيتنا إيّاها جعلنا معها مثلها وتركناها بين الصنمين حيث وجدناها، فطال عجبي من أمره، واحتفظتُ بتلك الدنانير التي أعطانيها.

الرحلة ص ص 554 ـ 555

(62) يورد ابن بطوطة في حكاية الرقص في النّار كلمة الشكال لتدل على المعنى نفسه الذي تفيده كلمة البشكال في هذه الحكاية.

حكاية الشجرة المقدسة

... ورأيتُ أنا بإزاء الجامع شجرةً خضراءَ ناعمةً تُشبه أوراقُها أوراق التّين، إلاّ أنّها ليّنة، وعليها حائط يطيفُ بها، وعندها محرابٌ صلّيتُ فيه ركعتين، واسمُ هذه الشجرة عندهم درخْت الشهادة، وأخبرتُ هنالك أنّه إذا كان زمانُ الخريف من كلّ سنةٍ تسقط من هذه الشجرة ورقةٌ واحدة بعد أن يستحيل لونُها الى الصفرة، ثم إلى الحمرة، ويكون فيها مكتوبًا بقلم القدرة : لا إله إلاّ الله، محمّد رسول الله. وأخبرني الفقيهُ حُسين وجماعةٌ من الثّقات أنّهم عاينوا هذه الورقة، وقرأوا المكتوبَ الذي فيها، وأخبرني أنّه إذا كانت أيامُ سقوطها قعد تحتها الثّقاتُ من المسلمين والكفار، فإذا سقطت أخذ المسلمون نصفَها، وجُعلَ نصفُها في خزانة السلطان الكافر، وهم يستشفون بها للمرضى.

وهذه الشجرة كانت سبب إسلام جدّ كوَيْل[63] الذي عمّر المسجدَ والباين[64]، فإنّه كان يقرأ الخطّ العربيّ، فلما قرأها وفهم ما فيها أسلم وحسُنَ إسلامُهُ، وحكايتُهُ عندهم متواترةٌ.

وحدّثني الفقيهُ حسين أنّ أحدَ أولاده كفر بعد أبيه وطغى وأمر باقتلاع الشجرة من أصلها، فاقتُلِعَتْ، ولم يُتْرَكْ لها أثرٌ، ثمّ إنّها نبتتْ بعد ذلك، وعادت كأحسن ما كانت عليه، وهلك الكافر سريعا.

الرحلة ص ص 562 ـ 563

حكاية مسجد بدفتن

أُخبرتُ أنّ سبب تركهم هذا المسجدَ غير مهدوم أنّ أحد البراهمة خرّب سقفه ليصنع منه سقفا لبيته، فاشتعلت النّار في بيته، فاحترق هو

---

(63) كويل : هو من أكبر سلاطين بلاد المليبار بالهند (انظر الرحلة ص 562).

(64) ضرب من الآبار في بلاد الهند (انظر الملحق ص 51).

وأولادَهُ ومتاعَهُ، فاحترموا هذا المسجد، ولم يتعرّضُوا له بسوء بعدها، وخدمُوهُ، وجعلوا بخارجه الماءَ يشرب منه الصادرُ والواردُ، وجعلوا على بابه شبكةً لِئَلاَّ يدخله الطيرُ.

الرحلة ص 563

حكاية جزر ذيبة المهل[65]

أهلُ هذه الجزر أهلُ صلاحٍ وديانة وإيمان صحيح، ونيّة صادقة، أكلُهُمْ حلالٌ ودُعاؤُهُمْ مُجابٌ، وإذا رأى الانسانُ أحدَهُمْ قال له : الله ربّي ومحمد نبيّي، وأنا أُمّيٌّ مسكين. وأبدانُهم ضعيفة، ولا عهد لهم بالقتال والمحاربة، وسلاحهم الدُّعاءُ. ولقد أمرتُ مرّة بقطع يد سارق بها [66]، فغشي على جماعة منهم كانوا بالمجلس. ولا تطرُقُهُمْ لُصوصُ الهند ولا تذعرهم لأنّهم جرّبوا أنّ من أخذ لهم شيئا أصابته مصيبةٌ عاجلةٌ. وإذا أتتْ أجفانُ العدوّ إلى ناحيتهم أخذوا من وجدُوا من غيرهم، ولم يتعرّضوا لأحد منهم بسوء، وإنْ أخذ الكفار ولو ليمونةً عاقبه أميرُ الكفار، وضربه الضّربَ المُبرّحَ خوفا من عاقبة ذلك، ولولا هذا لكانوا أهونَ النّاس على قاصدهم بالقتال لضعف بنيتهم.

وفي كلّ جزيرة من جزائرهم المساجدُ الحسنةُ، وأكثر عمارتهم بالخشب، وهم أهل نظافة وتنزُّهٍ عن الأقذار، وأكثرهم يغتسلون مرتين في اليوم تنظُّفا لشدّة الحرّ بها وكثرة العرق، ويُكثرون من الأدهان العطريّة كالصندلّية، وغيرها، ويتلطّخون بالغالية[67] المجلوبة من مقْدَشُو.

---

(65) جزر ذيبة المهل : مجموعة من الجزر (حوالي 200 جزيرة حسب ما ذكر ابن بطوطة الرحلة ص 572) تقع في المحيط الهندي، وتسمى اليوم بجزر المديف.

(66) تولى ابن بطوطة في هذه الجزر خطة القضاء لمدة سنة ونصف تقريبا.

(67) الغالية : اخلاط من الطيب.

ومن عـادتهم أنّهم إذا صلّوا الصبح أتتْ كلُّ امرأةٍ إلى زوجها أو ابْنها بالمكحلة وماء الورد ودهن الغالية، فيكحل عينيه ويدهّنُ بماء الورد ودهن الغالية، فتصقل بشرته وتُزيلُ الشحوبَ عن وجهه.

ولباسُهم فوطٌ يشدّون الفوطةَ منها على أوساطهم عوض السّراويل، ويجعلون على ظهورهم ثيابَ الوليان، وهي شبه الأحاريم، وبعضهم يجعل عمامةً، وبعضهم منديلا صغيرا عوضا منها، وإذا لقيَ أحدُهم القاضيَ أو الخطيب وضع ثوبه عن كتفيه، وكشف ظهره، ومضى معه كذلك حتى يصل إلى منزله.

ومن عوائدهم أنّه إذا تزوّج الرجل منهم، ومضى إلى دار زوجته بسطت له ثياب القطن من باب دارها إلى باب البيت وجعل عليها غرفات من الودع[68] عن يمين طريقه إلى البيت وشماله، وتكون المرأةُ واقفةً عند باب البيت تنتظره، فإذا وصل إليها رمتْ على رجليه ثوبا يأخذه خدّامهُ، وإنْ كانت المرأة هي التي تأتي إلى منزل الرجل بُسِطتْ دارهُ، وجُعل فيها الودعُ، ورمت المرأة عند الوصول اليه الثوب على رجليه. وكذلك عادتُهم في السلام على السلطان عندهم لا بدّ من ثوب يُرمى عند ذلك وسنذكره[69].

وبُنْيَانُهُمْ بالخشب، ويجعلون سطوح البيوت مرتفعة عن الأرض توقّيا من الرطوبات لأنّ أرضهم نديّة، وكيفيّةُ ذلك أنْ ينحتوا حجارة يكون طولُ الحجر منها ذراعين أو ثلاثة، ويجعلونها صفوفا، ويعرضون عليها خشب النارجيل، ثمّ يصنعون الحيطان من الخشب، ولهم صناعة عجيبة في ذلك، ويبنون في اسطوان الدار بيتا يسمّونهُ المالَم يجلس الرجل فيه مع أصحابه، ويكون له بابان أحدُهما إلى جهة الأسطوان يدخل منه النّاس،

---

(68) الغرفات : الواحدة غرفة : ما يغرف باليد، والودع : مناقيف صغار تخرج من البحر أو جوف في جوفها دابة، الواحدة ودعة.

(69) انظر الرحلة ص 581.

والآخرُ إلى جهة الدار يدخل منه صاحبها. ويكون عند هذا البيت خابيةٌ مملوءَةٌ ماءً، ولها مستقى يُسمّونَه الولنْج، وهو من قشر جوز النارجيل. وله نصابٌ طولُه ذراعان، وبه يسقون الماء من الآبار لقُربها.

وجميعهم حفاةُ الأقدام من رفيع ووضيع، وأزقّتهُمْ مكنوسة نقية تُظلّلُهَا الأشجارُ، فالماشي بها كأنّه في بستان، ومع ذلك لا بدّ لكلّ داخل الى الدار أن يغسل رجليه بالماء الذي في الخابية بالمالَم، ويمسحها بحصير غليظ من اللّيف يكون هنالك ثمّ يدخل بيته. وكذلك يفعل كلُّ داخل إلى المسجد.

ومن عوائدهم إذا قدم عليهم مركبٌ أن يخرج إليه الكنادِرُ، وهي القوارب الصغار، واحدُها كُنْدُرَة، وفيها أهل الجزيرة معهم التَّنبُولُ والكرنْبة، وهي جوز النارجيل الأخضر، فيُعطي الانسانُ منهم ذلك لمنْ شاء من أهل المركب، ويكون نزيلهُ ويحمل أمتعتَهُ إلى داره كأنّه بعضُ أقربائه. ومنْ أراد التّزوّج من القادمين عليهم تزوّج[70]، فإذا حان سفره طلّق المرأة لأنّهنّ لا يخرجن عن بلادهنّ، ومن لم يتزوّج فالمرأة التي ينزل بدارها تطبخ له وتخدمُه وتُزوّده إذا سافر، وترضى منه في مقابلة ذلك بأيسر شيء من الإحسان (...).

ونساؤها لا يُغَطّينَ رؤسَهُنَّ، ولا سلطانتهنّ تغطّي رأسها، ويمشطن شعورهنّ، ويَجْمعْنَهَا إلى جهة واحدة، ولا يلبس أكثرهن إلاّ فوطةً واحدةً تسترها من السُّرّة إلى أسفل، وسائر أجسادهن مكشوفة، وكذلك يمشين في الأسواق وغيرها.

ولقد جهدتُ لمّا ولّيت القضاء بها أن أقطع تلك العادة وآمرهنّ باللباس، فلم أستطع ذلك، فكنتُ لا تدخل إليّ منهن امرأةٌ في خصومة إلاّ مستترةَ الجسد، وما عدا ذلك لم تكن لي عليه قُدرةٌ.

الرحلة من ص 574 الى ص 577

---

(70) يذكر ابن بطوطة أنّه تزوج بامرأتين أثناء إقامته في هذه الجزر.

حكاية العفريت

حدّثني الثّقاتُ من أهلها [71] كالفقيه عيسى اليمني، والفقيه المعلّم عليّ، والقاضي عبد الله، وجماعة سواهم، أنّ أهلَ هذه الجزائر كانوا كفّارا، وكان يظهر لهم في كلّ شهر عفريتٌ من الجنّ يأتي من ناحية البحر كأنّه مركب، وكانت عادتُهم إذا رأوه أخذوا جاريةً بكرًا فزيّنوها وأدخلوها إلى بُدْخانةٍ، وهي بيت الأصنام، وكان مبنيًا على ضفّةِ البحر، وله طاق يُنظر إليه منه، ويتركونها هنالك ليلةً، ثمّ يأتون عند الصباح، فيجدونها مفتضّةً ميتةً، ولا يزالون في كلّ شهر يقترعون بينهم، فمن أصابتْهُ القرعةُ أعطى بنْته.

ثمّ إنّه قدم عليهم مغربيّ يسمّى بأبي البركات البربري، وكان حافظا للقرآن العظيم، فنزل بدار عجوز منهم بجزيرة المهل، فدخل عليها يوما، وقد جمعتْ أهلها، وهنّ يبكين كأنهنّ في مأتمٍ، فاستفهمهُنّ عن شأنهنّ، فلم يفهمْنَهُ، فأتى ترجمان، فأخبره أنّ العجوز كانت القرعة عليها، وليس لها إلاّ بنت واحدة يقتلها العفريت. فقال لها أبو البركات : أنا أتوجّه عوضا عن بنتك بالليل، وكان سناطا لا لِحيةَ له، فاحتملوه تلك الليلة، وأدخلوه إلى بدخانة، وهو متوضّئ، وأقام يتلو القرآن، ثم ظهر له العفريتُ من الطّاق فداوم التّلاوة، فلمّا كان منه بحيث يسمع القراءة غاصَ في البحر، وأصبح المغربيُّ وهو يتلو على حالِه، فجاءت العجوز وأهلُها وأهلُ الجزيرة ليستخرجوا البنتَ على عادتهم فيحرقوها، فوجدوا المغربيّ يتلو، فمضوا به إلى ملكهم، وكان يُسمّى شَنُورَازَاة، وأعلموهُ بخبره، فعجب منه، وعرض المغربيّ عليه الإسلام، ورغّبَهُ فيه، فقال له : أقِمْ عندنا إلى الشهر الآخر، فإنْ فعلتَ كفعلك، ونجوتَ من العفريت أسلمْتُ. فأقام عندهم، وشرح اللهُ صدرَ الملِكِ للإسلام، فأسلمَ قبل تمام الشّهرِ، وأسلم أهلُهُ وأولادُهُ وأهلُ دولته.

(71) يقصد جزر ذيبة المهل.

ثم حَمِلَ المغربي لَمّا دخل الشهرُ إلى بُدخانة، ولم يأتِ العفريتُ، فجعل يتلو حتى الصباح، وجاء السلطان والناس معه، فوجدوه على حاله من التلاوة، فكسروا الأصنام، وهدموا بُدخانة، وأسلم أهلُ الجزيرة، وبعثوا إلى سائر الجزائر، فأسلَمَ أهلُها، وأقامَ المغربيُّ عندهم مُعظَّمًا، وتمذْهَبُوا بمذهبه مذهبِ الإمام مالك، رضي الله عنه. وهم إلى هذا العهد يعظّمون المغاربة بسببه. وبنى مسجدًا هو معروف باسمه، وقرأتُ على مقصورة الجامع منقوشا في الخشب : أسلمَ السلطانُ أحمد شنورازاة على يد أبي البركات البربري المغربي. وجعل ذلك السلطانُ ثلث مَجَابِي الجزائر صدقةً على أبناء السَّبيل، إذْ كان إسلامُهُ بسببهم، فسُمّي على ذلك حتّى الآن، وبسبب هذا العفريت خُرِّبَ من هذه الجزائر كثيرٌ قبل الإسلام.

ولما دخلناها لم يكن لي علمٌ بشأنه، فبينَا أنا ليلةً في بعض شأني إذْ سمعتُ الناسَ يجهرون بالتهليل والتكبير، ورأيتُ الأولادَ وعلى رؤوسهم المصاحف والنساء يضربن في الطُّسُوتِ وأواني النحاس، فعجبتُ من فعلهم، قلتُ : ما شأنكم ؟ فقالوا : ألا تنظر إلى البحر ؟ فتظرتُ، فإذا مثل المركب الكبير، وكأنّه مملوء سرجًا ومشاعلَ، فقالوا : ذلك العفريت، وعادتُه أن يظهر مرّةً في الشهر، فإذا فعلنا ما رأيتَ انصرف عنّا ولم يَضُرّنا.

الرحلة من ص 578 الى ص 580

حكاية الشيخ جلال الدين التبريزي[72]

أخْبَرَني بعضُ أصحابه أنّه استدعاهم قبل موته بيوم واحد وأوصاهم بتقوى الله، وقال لهم : إنّي أسافر عنكم غدًا، إنْ شاء الله، وخليفتي عليكم الله الذي لا إله إلاّ هو. فلمّا صلّى الظهر من الغد قبَضَهُ الله في آخر

(72) احد الاولياء الصالحين، التقى به ابن بطوطة بجبال كامَرُو، وهي جبال متسعة متصلة بالصين (انظر الرحلة ص 612).

سجدة منها، ووجدوا في جانب الغار الذي كان يسكُنُه قبرا محفورًا، عليه الكفنُ والحنوطُ، فغسلوه وكفّنوه وصلّوا عليه، ودفنوه به، رحمه الله.

الرحلة ص 613

حكاية سائح المغرب

ولما قصدتُ زيارةَ هذا الشيخ[73] لقيني أربعةٌ من أصحابه على مسيرة يومين من موضع سكناه، فأخبروني أنَّ الشيخَ قال للفقراء الذين معه : قد جاءكم سائحُ المغرب فاستقبلوه، وإنّهم أتوا لذلك بأمر الشيخ، ولم يكن عنده عِلْمٌ بشيء من أمري، وإنّما كُوشِفَ به.

وسِرْتُ معهم إلى الشيخ، فوصلْتُ إلى زاويته خارج الغار، ولا عمارة عندها، وأهل تلك البلاد من مسلم وكافر يقصدون زيارته، ويأتون بالهدايا والتُّحَفِ، فيأكل منها الفقراء والواردون، وأمّا الشيخ فقد اقتصر على بقرة يفطر على حليبها بعد عشر، كما قدّمناه[74]، ولمّا دخلتُ عليه قام إليّ وعانقني وسألني عن بلادي وأسفاري، فأخبرتُهُ فقال لي : أنتَ مسافرُ العرب. فقال له من حضر من أصحابه : والعجم يا سيّدنا، فقال : والعجم، فأكْرموه. فاحتملوني إلى الزاوية، وأضافوني ثلاثة أيام.

الرحلة ص 613

حكاية الفرجية

ولَمَّا كان يومُ دخولي إلى الشيخ[75] رأيتُ عليه فرجيةَ مرعز فأعْجبتْني، وقلتُ في نفسي : ليتَ الشيخَ أعْطَانيها، فلمَّا دخلتُ عليه للوداع قام إلى جانب الغار، وجرَّدَ الفرجيّة وألْبَسَنيهَا مع طاقِيّةٍ من رأسه،

(73) يعني الشيخ جلال الدين التبريزي.

(74) انظر الرحلة ص 612.

(75) يعني الشيخ جلال الدين التبريزي.

ولبس مُرقّعة، فأخبرني الفقراء أن الشيخ لم تكن عادتُه أن يلبس تلك الفرجية، وإنّما لبسها عند قدومي، وأنّه قال لهم : هذه الفرجية يطلبها المغربي ويأخذها منه سلطان كافر، ويعطيها لأخينا برهان الدين الصاغرجي، وهي له وبرسمه كانت. فلمّا أخبرني الفقراءُ بذلك قلتُ لهم : قد حصلتْ لي بركةُ الشيخ بأنْ كساني لباسه وأنا لا أدخل بهذه الفرجية على سلطان كافر ولا مسلم. وانصرفتُ عن الشيخ.

فاتّفق لي بعد مُدّة أنّي دخلتُ بلاد الصين، وانتهيتُ إلى مدينة الخَنْسَا [76]، فافترق منّي أصحابي لكثرة الزّحام، وكانت الفرجيةُ عليّ، فبينا أنا في بعض الطرق إذا بالوزير في موكب عظيم، فوقع بصرُهُ عليّ، فاستدعاني، وأخذ بيدي، وسألني عن مقدمي، ولم يُفارقْني حتّى وصلتُ إلى دار السلطان معه، فأردتُ الانفصالَ، فمنعنِي وأدْخلنِي على السلطان، فسألني عن سلاطين الإسلام، فأجبْتُهُ، ونظر إلى الفرجية، فاستحسنها، فقال لي الوزير : جرِّدْها. فلم يُمكنّي خلافُ ذلك، فأخذها، وأمر لي بعشر خلع وفرسٍ مجهّزٍ ونفقة، وتغيّر خاطري لذلك، ثم تذكّرتُ قول الشيخ إنّه يأخذها سلطان كافر، فطال عجبي من ذلك.

ولما كان في السنة الأخرى دخلتُ دار ملك الصين بخان بالق[77]، فقصدتُ زاوية الشيخ برهان الدين الصّاغرجي، فوجدتُه يقرأ والفرجيّة عليه بعينها، فعجبتُ من ذلك، وقلّبتُها بيدي، فقال لي : لِمَ تُقَلّبُهَا وأنت تعرفها ؟ فقلتُ له : نعم ! هي التي أخذها لي سلطانُ الخنسا، فقال لي : هذه الفرجية صنعها أخي جلال الدين برسْمي، وكتب إليّ أنّ الفرجية تصلُكَ على يدِ فلانٍ. ثمّ أخرجَ لي الكتابَ فقرأتُه، وعجبتُ من صدق يقين الشيخ، وأعلمتُه بأول الحكاية. فقال لي : أخي جلال الدين أكبر من ذلك كلّه، هو يتصرّف في الكون، وقد انتقل إلى رحمة الله. ثم قال لي :

---

(76) مدينة الخنسا : هي مدينة هانغ شاو.

(77) خان بالق : مدينة بكين.

بلغني أنّه كان يصلّي الصبح كل يوم بمكّة، وأنّه يحجّ كلّ عام لأنّه كان يغيب عن الناس يوميْ عرفة والعيد فلا يُعرفُ أين ذهب.

الرحلة ص ص 613 ـ 614

حكاية أهل البرهنكار

وصلنا إلى مدينة سُنُرْكاوان، وهي المدينة التي قبض أهلها على الفقير شيدًا عندما لجأ إليها [78] ولمّا وصلناها وجدنا بها جنكًا[79] يريد السّفر إلى بلاد الجاوة، وبينهما أربعون يوما، فركبنا فيه، ووصلنا بعد خمسة عشر يوما إلى بلاد البَرَهْنَكَار الذين أفواهُهُمْ كأفواه الكلاب، وهذه الطّائفةُ من الهَمَج لا يرجعون إلى دِين الهنود، ولا إلى غيره، وسكناهم في بيوت قصب مسقّفة بحشيش الأرض على شاطئ البحر، وعندهم من أشجار الموز والفوفل والتنبول كثيرٌ.

ورجالُهم على مثل صُورنا، إلاّ أنّ أفواههم كأفواه الكلاب، وأمّا نساؤهم فلسن كذلك، ولهنّ جمالٌ بارع ورجالُهم عرايا لا يستَتِرُون، إلاّ أنّ الواحدَ منهم يجعلُ ذكرهُ وأُنْثَيَيْه في جعبة من القصب منقوشة معلّقة في بطنه، وتستَتِرُ نساؤهم بأوراق الشّجر. ومعهم جماعة من المسلمين من أهل بَنْجَالة والجاوة ساكنون في حارة على حدة، أخبرُونا أنّهم يتناكحون كالبهائم لا يستترون بذلك، ويكون للرجل منهم ثلاثون امرأةً فما دون ذلك أو فوقه، وأنّهم لا يزنون وإذا زنى أحدٌ منهم فحدُّ الرجل أن يُصْلَبَ حتّى يموتَ أو يُؤْتَى بصاحبه أو عبده فيصلب عوضا منه، ويُسرَّحُ هو. وحدُّ المرأة أن يأمُر السلطان جميعَ خُدَّامه فينكحونها واحدا بعد واحدٍ بحضرته حتى تموتَ، ويرمون بها في البحر، ولأجْلِ ذلك لا يتركون أحدًا من أهل المراكب ينزل إليهم إلاَّ إنْ كان من المُقيمين عندهم، وإنّما يبايعون الناس ويُشارُونَهم على الساحل، ويسُوقُون إليهم الماءَ

(78) انظر حكاية هذا الفقير في الرحلة ص ص 611 ـ 612.

(79) الجنك : ضرب من السفن.

على الفِيلةِ لأنّه بعيدٌ من السّاحل، ولا يتركونهم لاستقائه خوفا على نسائهم لأنّهنّ يطمحْنَ إلى الرّجال الحسان.

الرحلة ص ص 615 ـ 616

حكاية عجيبة رأيتها بمجلسه[80]

ورأيتُ في مجلس هذا السلطان رجُلاً بيده سكّين شِبْه سكّين المسفر[81] قد وضعه على رقبة نفسه، وتكلم بكلام كثير لم أفهمْهُ، ثمّ أمسكَ السكّين بيديْه معا، وقطعَ عُنُق نفسه، فوقع رأسُه لِحدّةِ السكّين وشدّةِ إمْساكه بالأرض، فعجبتُ من شأنه، وقال لي السلطان : أيفعلُ أحدٌ هذا عندكم ؟ فقلتُ له : ما رأيتُ هذا قط ! فضحكَ، وقال : هؤلاء عبيدُنا يقتلون أنفسهم في محبّتنا، وأمر به، فرُفع وأُحْرِقَ، وخرج لإحراقه النوابُ وأربابُ الدّولة والعساكر والرّعايا، وأُجرِيَ الرّزقُ الواسعُ على أولاده وأهلِه وإخوانِه، وعُظّمُوا لأجلِ فعله.

وأخبرني من كان حاضرا في ذلك المجلس أنّ الكلامَ الذي تكلّم به كان تقريرا لمحبته في السلطان، وأنّه يقتل نفسه في حُبِّه، كما قتل أبوهُ نفسهُ في حُبِّ أبيه، وجدُّه نفسَه في حبّ جَدّهِ.

الرحلة ص 624

حكاية عجيبة

ولما كنتُ بصين كَلان[82] سمعتُ أنّ بها شيخًا كبيرًا قد أنافَ على مائتي سنة، وأنّه لا يأكل، ولا يشرب، ولا يُحَدّثُ، ولا يباشر النساءَ، مع قوّته التامّة، وأنّه ساكن في غارٍ بخارجها يتعبّدُ فيه، فتوجّهْتُ إلى الغار، فرأيتُهُ على بابه، وهو نحيفٌ شديدُ الحمرة، عليه أثرُ العبادة، ولا لِحْية له،

---

(80) الضمير يعود على سلطان بلاد مُلْ جاوة بالصين. (انظر الرحلة ص 623).

(81) المسفر : الكثير الأسفار، ولعلّ هذا السكين كان على شكل مخصوص.

(82) صين كلان : المقصود بها الصين الجنوبية.

فسلّمْتُ عليه، فأمْسك يدي وشمّها، وقال للترجمان : هذا من طرف الدنيا كما نحن من طرفها الآخر. ثمّ قال : لقد رأيت عجبًا، أتذْكُرُ يومَ قدومك الجزيرة التي فيها الكنيسةُ، والرجل الذي كان جالسا بين الأصنام، وأعطاك عشرة دنانير من الذهب ؟[83] فقلتُ : نعم ! فقال : أنا هو. فقبّلْتُ يده، وفكّر ساعة، ثم دخل الغار، فلم يخرج إلينا، وكأنّهُ ظهر منه النّدَمُ على ما تكلّم به، فتهجّمنا ودخلنا الغار عليه، فلم نجدهُ، ووجدنا بعضَ أصحابه، ومعه جملة بوالشْت من الكاغد، فقال : هذه ضيافتكُم فانصرفوا فقلنا له : ننتظر الرجلَ. فقال : لو أقمتُمْ عشر سنين لم تروْهُ، فإنّ عادتَه إذا اطّلع أحدٌ على سرٍّ من أسراره لا يراه بعدهُ، ولا تحسب أنّه غاب عنك بل هو حاضر معك، فعجبتُ من ذلك وانصرفتُ، فأعلمتُ القاضيَ وشيخَ الإسلام وأوحدَ الدّين السنجاوي[84] بقضيته، فقالوا : كذلك عادتُهُ مع من يأتي اليه من الغرباء، ولا يعلم أحدٌ ما ينتحلُهُ من الأديان، والذي ظننتموه أحدَ أصحابه هُوَ هُوَ.

وأخبروني أنّه كان غاب عن هذه البلاد نحو خمسين سنة، ثمّ قدِمَ عليها منذ سنة، وكان السلاطينُ والأمراءُ والكبراءُ يأتونَهُ زائرين، فيعطيهم التُّحفَ على أقدارهم، ويأتيه الفقراءُ كلَّ يوم، فيعطي لكلّ أحدٍ على قدره. وليس في الغار الذي هو به ما يقع عليه البصرُ، وأنّه يُحدّثُ عن السنين الماضية، ويذكر النّبي، صلّى الله عليه وسلّم، ويقول : لو كنتُ معه لنصرتُهُ، ويذكر الخليفتين عمر بن الخطّاب وعليّ بن أبي طالب بأحسن الذّكْرِ، ويثني عليهما، ويلعنُ يزيد بن مُعاوية، ويقع في مُعاوية[85].

وحدثوني عنه بأمور كثيرة، وأخبرني أوحَدُ الدين السنجاري قال : دخلتُ عليه بالغار، فأخذ بيدي، فخُيّلَ إليّ أنّي في قصر عظيم، وأنّه

(83) انظر حكاية هذا الجوكي : الرحلة ص 554.

(84) أوحد الدين السنجاوي هو احد الفضلاء الاكابر، اقام عنده ابن بطوطة اثناء زيارته لمدينة صين كلان (انظر الرحلة ص 635.

(85) وقع في معاوية : سبّه وعابه واغتابه.

قاعد فيه على سرير، وفوق رأسه تاج، وعن جانبيه الوصائفُ الحسانُ، والفواكهُ تتساقط في أنهار هنالك، وتخيّلتُ أنّي أخذتُ تفاحةً لآكلها، فإذا أنا بالغار وبين يديه، وهو يضحك مني. وأصابني مرضٌ شديدٌ لازمني شهورا، فلم أعُدْ إليه.

وأهلُ تلك البلاد يعتقدون أنّه مسلم، لكن لم يرهُ احدٌ يُصلّي، وأمّا الصيامُ فهو صائم أبدا، وقال لي القاضي : ذكرتُ له الصلاة في بعض الأيّام، فقال لي : أتدري أنت ما أصنع ؟ إنّ صلاتي غير صلاتك. وأخبارُهُ كلّها غريبةٌ.

الرحلة ص ص 635 ـ 636

حكاية المشعوذ

وفي تلك الليلة حضر أحد المشعوذة، وهو من عبيدِ القان[86]، فقال له الأميرُ : أرنا من عجائبك. فأخذ كرةَ خشبَ لها ثقب فيها سُيُورٌ طوالٌ. فرمَى بها إلى الهواء، فارتفعتْ حتّى غابت عن الأبصار، ونحن في وسط المشور أيّام الحرّ الشّديد، فلمّا لم يبقَ من السير في يده إلاّ يسيرٌ أمر متعلّما له، فتعلّق به، وصعد في الهواء إلى أن غاب عن الأبصار، فدعاه، فلم يُجبْهُ ثلاثا، فأخذ سكينا بيده كالمغتاظ، وتعلّق بالسّير إلى أن غاب أيضا، ثم رمى بيده الصّبيّ إلى الأرض، ثم رمى برجله، ثم بيده الأخرى، ثم برجله الأخرى، ثم بجسده، ثم برأسه، ثم هبط، وهو ينفخ وثيابُه ملطّخةٌ بالدّم، فقبّل الأرضَ بين يدي الأمير، وكلّمه بالصّيني، وأمر لهُ الأميرُ بشيء، ثم إنّه أخذ أعضاء الصبيّ فألْصقَ بعضها ببعض، وركضه برجله، فقام سويّا، فعجبتُ منه. وأصابني خفقانُ القلب كمثل ما كان

---

(86) القان عند اهل الصين سمة لكل من يلي الملك، وهو السلطان الأعظم. (انظر الرحلة ص ص 642 ـ 643).

أصـابني عنـد ملكِ الهند حين رأيتُ مـثلَ ذلك[87]، فـسـقـوني دواءً أذهبَ عني ما وجدتُ.

وكان القاضي أفخر الدين[88] إلى جانبي، فقال لي : واللّه ما كان من صعود ولا نزول، ولا قطع عضو، وإنّما ذلك شعوذةٌ.

الرحلة ص 641

حكاية القاضي وصاحبته

دخلتُ يومـا على القـاضي بإيوالاتن[89]، بعـد إذنه في الدّخـول، فـوجـدتُ عنده امـرأةً صغيـرة السّنّ، بديعة الحُسـنِ، فلمّا رأيتُهـما ارتبْتُ وأردتُ الرجوعَ، فضحكتْ منّي، ولم يُدْرِكْها خجلٌ وقـال لي القاضي : لِمَ ترجع ؟ إنّهـا صـاحـبتي. فـعـجبتُ من شـأنهـمـا، فـإنّه من الفـقـهاء الحُجّـاج، وأخْبـرتُ أنّه استـأذن السلطان في الحجّ في ذلك العـام مع صـاحـبتـه، ولا أدري أهي هذه أم لا، فلم يأذنْ له.

الرحلة ص 678

حكاية المرأة وعشيقها

دخلتُ يومـا عـلى أبي مـحـمـد يندكـان المُسـوّفي الذي قـدمـنا في صحـبته، فـوجدتُهُ قاعـدا على بِساطٍ، وفي وسط داره سريـرٌ مظلّلٌ، عليه امـرأة مـعهـا رجل قـاعـد، وهمـا يتحـدّثـان، فـقلتُ له : منْ هذه المرأة ؟ فقـال : هي زوجتي. فقلتُ : ومـا الرجل الذي مـعـهـا منهـا ؟ فـقـال : هو صـاحـبهـا. فـقلتُ له : أترضَى بهـذا وأنت سكنتَ بلادنـا وعـرفتَ أمـورَ الشّـرع ؟ فـقـال لي : مـصـاحـبةُ النّسـاء للرجـال عندنا عـلى خيـر وحـسْنِ

(87) انظر حكاية سحر الجوكية : الرحلة ص 544 وقارنها بهذه الحكاية.

(88) القـاضي افـخـر الدين هو قـاضـي مـدينــة الخنسـا بالصين وشيخ الإسلام فيهـا (انظر الرحلة ص 638).

(89) يذكر الدكتور شاكر خصباك في كتابه «ابن بطوطة ورحلته» ص 127 «إن إيوالاتن هي جمع والاتا. وتظهـر الخرائط الحـديثة مـوضعين باسم والاته. ويبـدو إن إيوالاتن التي ذكـرهـا ابن بطوطة هي الموضع الجنوبي الواقع على خطّ 2 و17 شمـالا و44 و4 غربا».

طريقةٍ لا تهمةَ فيها، ولسنَ كنساء بلادكم. فعجبتُ من رعونته، وانصرفتُ عنه فلم أعُدْ إليه بعدها، واستدعاني مرّات، فلم أجِبْهُ.

الرحلة ص 678

حكاية الجرادة المتكلمة

حضرتُ مجلس السُّلطان[90] في بعض الأيّام، فأتى أحدُ فقهائهم، وكان قدمَ من بلاد بعيدة، وقام بين يديْ السّلطان، وتكلّم كلاما كثيرا، فقام القاضي فصدّقهُ، ثم صدّقهُما السلطانُ، فوضع كلٌّ واحد منهما عمامة عن رأسه، وتربّ[91] بين يديه. وكان إلى جانبي رجل من البيضان فقال لي: أتعرفُ ما قالُوه؟ فقلتُ: لا أعرف فقال: إن الفقيهَ أخبر أنّ الجرادَ وقع ببلادهم، فخرج أحدُ صلحائهم إلى موضع الجراد، فهالهُ أمرُهُ، فقال: هذا جراد كثير، فأجابتْهُ جرادةٌ منها وقالت: إن البلاد التي يكثر فيها الظُّلم يبعثنا اللهُ لفسادِ زرعها، فصدّقهُ القاضي والسلطانُ، وقال عند ذلك الأمراءُ: إنّي بريءٌ من الظلم ومن ظلم منكم عاقبْتُهُ، ومن علم بظالم ولم يُعلمني به فذنوبُ ذلك الظّالم في عنقه، والله حسيبهُ وسائلُه. ولمّا قال هذا الكلامَ وضعَ الفراريةُ عمائمهم عن رؤوسهم وتبرّأوا من الظُّلم.

الرحلة ص ص 687 ـ 688

---

(90) يقصد سلطان بلاد مالي. (انظر الرحلة ص 686).

(91) تربّ: رمى بالتراب على رأسه وظهره، وهو من علامات الأدب في بلاد «السودان» (انظر الرحلة ص 685).

المصادر والمراجع

المصدر : ابن بطوطة : تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار.

1 ـ الطبعة الفرنسية :

C. Defrémery et Dr. B.R. Sanguinetti : Voyages d'Ibn Batoutah. Paris (1853 - 1858).

2 ـ طبعة دار صادر بيروت 1962.

3 ـ طبعة دار الكتاب اللبناني (بدون تاريخ).

المراجع الخاصة :

الكتـــــب

1 ـ خصباك (شاكر...) : ابن بطوطة ورحلته. مطبعة الآداب. النجف ـ الأشرف 1971.

2 ـ الشرقاوي (محمود ...) : رحله مع ابن بطوطة من طنجة الى الصين والأندلس وافريقيا. مطبعة الانقلو المصرية 1968.

3 ـ الصياد (محمد محمود ...) : رحلة ابن بطوطة. سلسلة خلاصة أمهات الكتب. منشورات دار المعارف للطباعة والنشر والتوزيع تونس 1985.

المجـــــلات

1 ـ عاشور (سعيد عبد الفتاح) : رحلة ابن بطوطة في عالم المرأة. مجلة العربي. العدد 320 الكويت 1985.

2 ـ عنان (محمد عبد الله) : ابن بطوطة الطنجي، أعظم الرّحل في العصور الوسطى. مجلة العربي. العدد 270. الكويت 1981.

المراجع العامة :

الكتب القديمة

1 ـ ابن جبير : الرحلة. دار الكتاب اللبناني / دار الكتاب المصري (بدون تاريخ).

2 ـ ابن خلدون : المقدّمة. دار المصحف للنشر. القاهرة (بدون تاريخ).

3 ـ ابن المقفّع : كليلة ودمنة. دار المشرق. لبنان 1969.

4 ـ البلوي (خالد بن عيسى) : تاج المفرق في تحلية علماء المشرق. تقديم وتحقيق الحسن السائح. المغرب (بدون تاريخ).

5 ـ البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل ومرذولة. ط.2. بيروت 1983.

6 ـ الجاحظ : البخلاء. تقديم وتحقيق طه الحاجري. ط.4. دار المعارف بمصر 1971.

7 ـ الحلبي (شهاب الدّين محمود) : حسن التوسل الى صناعة الترسّل تحقيق ودراسة أكرم عثمان يوسف. بغداد 1980.

8 ـ الغرناطي (أبو حامد) : التحفة. المجلة الآسيوية جويلية / ديسمبر 1925. نشر غبريال فرّان G. Ferrand.

9 ـ الغزالي (أبو حامد) : المنقذ من الضلال ط. 8. دار الأندلس. بيروت 1973.

10 ـ القزويني (أبو زكرياء) : عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات بيروت 1973.

الكتـــب الحديثـــة

1 ـ ابراهيم (نبيلة) : الأسطورة : سلسلة الموسوعة الصغيرة. العدد 54. العراق 1979.

2 ـ أبو سعد (احمد) : أدب الرحلات وتطوره في الأدب العربي. دراسة ومختارات. بيروت 1961.

3 ـ بروكلمان (كارل) : تاريخ الشعوب الاسلامية. تعريب : نبيه أمين فارس / منير البعلبكي. ط. 2. دار العلم للملايين. بيروت 1965.

4 ـ الجوزو (مصطفى) : من الأساطير العربية والخرافات. دار الطليعة بيروت 1977.

5 ـ الحاوي (ايليا) : اسخيلوس : ط. 2. دار الكتاب اللبناني بيروت 1980.

6 ـ خصباك (شاكر) : كتابات مضيئة في التراث الجغرافي العربي. بغداد 1979.

7 ـ خليل (خليل أحمد) : مضمون الأسطورة في الفكر العربي. ط. 1. بيروت 1973.

8 ـ رايلي (كاڤين) : الغرب والعالم. الجزء الثاني. تعريب عبد الوهّاب المسيري / هدى عبد السميع حجازي. مراجعة : فؤاد زكرياء. سلسلة عالم المعرفة. العدد 97. الكويت. يناير / كانون الثاني 1986.

9 ـ زكي (أحمد كمال) : الأساطير. ط. 2. دار العودة بيروت 1979.

10 ـ زيادة (نقولا) : الجغرافية والرحلات عند العرب. بيروت 1962.

11 ـ الزيدي (توفيق) : أثر اللسانيات في النقد العربي الحديث. الدار العربية للكتاب 1984.

12 ـ زيعور (علي) :

أ ـ قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية. دار الطليعة ط.2. بيروت 1982.

ب ـ الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم. ط. 2. دار الأندلس. بيروت 1984.

ج ـ صياغات شعبية حول المعرفة والخصوبة والقدر. دار الأندلس. بيروت 1984.

13 ـ سركيس (احسان) : الثنائية في ألف ليلة وليلة ـ. دار الطليعة. بيروت 1979.

14 ـ سليم (محمود رزق) : عصر سلاطين المماليك : المطبعة النموذجية. مصر. المجلّد الثالث 1949، والمجلّد الرابع 1952.

15 ـ شاكر (محمود) : السنغال ط. 2. بيروت 1983.

16 ـ شتراوس (لفي) : الفكر البرّي. تعريب الدكتور نظير جاهل ط. 1. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت 1984.

17 ـ ضيف (شوقي) :

أ ـ الرحلات. دار المعارف بمصر. ط. 2. القاهرة 1969.

ب ـ العصر الجاهلي. دار المعارف بمصر 1965.

18 ـ طرشونة (محمود) :

أ ـ بعض الأشكال القصصية ومناهج دراستها (ضمن كتاب الأدب المريد. ط. 2. تونس 1980).

ب ـ مقدمة مائة ليلة وليلة الدار العربية للكتاب 1979.

ج ـ مدخل الى الأدب المقارن وتطبيقه على ألف ليلة وليلة. تونس 1986.

19 ـ الطويل (توفيق) : في تراثنا الاسلامي. سلسلة عالم المعرفة. العدد 87. الكويت. مارس / آذار 1985.

20 ـ العوادي (عدنان حسين) : الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي. العراق 1979.

21 ـ فهيم (حسين) : قصة الانثروبولوجيا. سلسلة عالم المعرفة. العدد 98. الكويت فبراير / شباط 1986.

22 ـ فوزي (حسين) : حديث السندباد القديم. دار الكتاب اللبناني / دار الكتاب المصري (بدون تاريخ).

23 ـ قيقة (الطاهر) : الصين الحديثة. تونس 1960.

24 ـ كراتشكوفسكي : تاريخ الأدب الجغرافي العربي. تعريب صلاح الدين عثمان هاشم. مراجعة ايغور بلياف. لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1957.

25 ـ لاين (فون دير) : الحكاية الخرافية. تعريب نبيلة ابراهيم. القاهرة 1968.

26 ـ المدني (عز الدين) : الأدب التجريبي. الشركة التونسية للتوزيع 1972.

27 ـ المسدّي (عبد السلام) : الأسلوبية والأسلوب. ط. 2. الدار العربية. للكتاب 1982.

28 ـ النجار (محمد رجب) : حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي. سلسلة عالم المعرفة العدد 45. الكويت. سبتمبر / ايلول 1981.

29 ـ النصير (ياسين) : الرواية والمكان. سلسلة الموسوعة الصغيرة. العدد 57. العراق 1980.

30 ـ النيال (محمد البهلي) : الحقيقة التاريخية للتصوّف الاسلامي. تونس 1965.

31 ـ هويدي (فهمي) : الاسلام في الصين. سلسلة عالم المعرفة. العدد 43. الكويت. يولية / تموز 1981.

مؤلّفات جماعية :

1 ـ سمير المرزوقي / جميل شاكر : مدخل الى نظرية القصة. الدار التونسية للنشر 1985.

2 ـ اشلاي مونتاغيو (وآخرون) : البدائية : تعريب محمد عصفور. سلسلة عالم المعرفة. العدد 53. الكويت. مايو / آيار 1982.

3 ـ رينية ويليك / أوستن وارين : نظرية الأدب. تعريب محيي الدين صبحي. مراجعة الدكتور حسام الخطيب. المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط. 2. بيروت 1981.

المجـــلاّت

1 ـ أبو زيد (أحمد) : المدخل الانثرولوجي لدراسة الفولكلور مجلة المأثورات الشعبية. السنة الأولى. العدد 2. الدوحة ابريل 1986.

2 ـ أبو ناظر (موريس) : نظرية القصّة بين التحليل النفسي والألسنيّة البنيوية. مجلة الفكر العربي المعاصر العدد 23. مركز الانماء القومي 1983.

3 ـ بالانديبه (جورج) : الدين والسلطة. مجلة الفكر العربي. العددان 34/33. آيار / آب 1983.

4 ـ حافظ (صبري) : الخصائص البنائية للأقصوصة. مجلة فصول المصرية. العدد 4 المجلة 1982/2.

5 ـ حطيط (أحمد) : السلطة المملوكية. مجلة الفكر العربي المعاصر. العدد 22 . بيروت 1985.

6 ـ حماد (أحمد عبد اللطيف) : الزمان والمكان في قصة العهد القديم. مجلة عالم الفكر. المجلد 16. العدد 1985/3.

7 ـ زغلول (سعد) : الاسلام والترك في العصر الاسلامي الوسيط. مجلة عالم الفكر العدد 2. المجلد 1979/10.

8 ـ الغزي (الرشيد) : مسألية القصة من خلال بعض النظريات الحديثة. الحياة الثقافية. العدد 10. تونس 1976.

9 ـ المجدوب (البشير) : حول فنّ القصّ في «كليلة ودمنة» مجلة الفكر. السنة 21. العدد 8. تونس 1976.

10 ـ منير (وليد) : توظيف العنصر الأسطوري في القصة المصرية المعاصرة. مجلة فصول المصرية. المجلد 2. العدد 2. 1982.

11 ـ مهنّا (غرّاء حسين) : الحكاية والواقع. مجلة فصول المصرية المجلد 3. العدد 1983/4.

12 ـ الميساوي (عبد الجليل) : زوايا الوسط الغربي ودورها الاجتماعي. الحياة الثقافية السنة 7. العدد 21. تونس 1982.

13 ـ الهواري (أحمد ابراهيم) : الرحيل الى الأعماق. مجلة فصول المصرية. العدد 4. المجلد 1982/2.

المراجع الاجنبية

1 _ Barthes : Mythologies. Points / seuil. Paris.
2 _ L. Goldmann : Pour une sociologie du Roman. E. Gallimard. 1964.
3_ Michel Mausuy : Gaston Bachelard et les Eléments. Librairie José Cortie. Paris:
4 _ V. Propp : Morphologie du Conte. E. Poétique / seuil.
5 _ T. Todorov : Poétique de la Prose. E. Seuil 1971.

مؤلفات جماعية

1 _ L'Etrange et le merveilleux dans l'Islam Médiéval. Acte du Colloque tenu au Collège de France à Paris, en mars 1974. Ouvrage publié avec le Concours de l'Institut du Monde Arabe. Paris, 1978.
2 _ R. Barthes, W. Kayser, W.C. Booth, PH. Hamon : Poétique du Récit. E. seuil 1977.

فهرس الحكايات العجيبة

الفهرس العام

الصفحة

المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية



ISBN 9973-9920-5-1